Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

vorgelegt von

Friedrich Beemelmans.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Münster in Westfalen 1914.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Eingereicht am 4. Juli 1913.

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professors Dr. C. Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1913.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 1
Historischer Überblick 4

I. Die Zeit.

A. Die Zeit der Körperwelt 12
Problemstellung 12
Einteilung der Lehre von der Zeit 13
I. Die Zeit und die Bewegung 13
1. Das Wesen der Zeit 14
2. Die objektive Realität der Zeit 19
3. Die Einheit der Zeit 23
4. Sukzession, Kontinuität und Dauer der Zeit 27
5. Die Zeit als Maß der Veränderung überhaupt 28
II. Der Augenblick und der Träger der Bewegung 33
III. Augenblick und Zeit 36
IV. Augenblick und Bewegung 39
V. Die Zeit und der Träger der Bewegung 41
Anhang: Die Zeitwahrnehmung 43
B. Die Zeit der reinen Geister 44

II. Die Ewigkeit.

Art der Betrachtung 47
A. Die Ewigkeit Gottes 47
B. Die Ewigkeit der Geschöpfe oder das aevum 50
C. Das Verhältnis von Ewigkeit und aevum zur Zeit 51
Zeitgeschichtliche Kontroversen über die Ewigkeit 52
Rückblick 57

Einleitung.

Der Zweck dieser Arbeit ist eine historische Darstellung der Lehre von „Zeit und Ewigkeit“ bei Thomas von Aquin. Sie legt das Hauptgewicht auf das Verhältnis der thomistischen Lehre zu der des Aristoteles; doch berücksichtigt sie auch die übrigen historischen Beziehungen.

Das Material und seine Behandlung.

Thomas hat über Zeit und Ewigkeit keine besondere Abhandlung geschrieben. Die Opuskeln „de tempore“ und „de instantibus“ dürfen ihm nicht zugeschrieben werden, da der Katalog thomistischer Werke, der bei der Kanonisation zugrunde gelegt wurde, sie nicht enthält; die Vollständigkeit dieses Katalogs hat Mandonnet dargetan [1].

Nach Ausschluß dieser beiden Werkchen bleiben als Materialquellen übrig vor allem der Kommentar zu den Sentenzen und der zu Aristoteles, im besonderen die Darstellung der acht Bücher der Physik; die Summen dagegen bieten in der Regel nur dasselbe in knapperer Form. Wo Thomas den Aristoteles kommentiert, betrachtet er die Zeit für sich, sonst immer im Zusammenhang mit theologischen Fragen. Er will das Wesen der Zeit erkennen, nur um sich einen Begriff von der Ewigkeit zu machen, oder auch um Bestimmungen zu gewinnen für jene andere Zeit, die die Tätigkeit der reinen Geister mißt. Bei einem mittelalterlichen Denker wird diese Hervorkehrung der Theologie niemanden überraschen.

Thomas trägt nicht immer dieselben Lehrmeinungen vor. Es ist darum wichtig, die Reihenfolge zu kennen, in der er seine Schriften verfaßt hat. De Rubeis, ein gelehrter Dominikaner des XVIII. Jahr-

[1] Mandonnet, *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue thomiste* XVII—XVIII (1909—1910).

hunderts, gibt hierüber die nötige Auskuft; nach ihm wäre der Kommentar zu den Sentenzen während der Jahre 1256—1259 entstanden, die philosophische Summe soll erst nach 1261 vollendet sein, nachdem sich Thomas schon mehrere Jahre mit ihr beschäftigt hatte; auch der Kommentar zur Physik wurde mit den Kommentaren zu den übrigen Werken des Aristoteles erst nach 1261 verfaßt; die theologische Summe ist das späteste Werk unseres Autors; 1265 ging er zuerst daran, 1274 überraschte ihn der Tod, ehe es vollendet war[1].

Soviel über das Material, das zur Verfügung steht; wie es zu behandeln war, ergibt sich unmittelbar aus dem Gesagten. Zunächst mußte ihm eine systematische Form gegeben werden, die ihm bei Thomas fehlt, allerdings nur äußerlich; in sich sind die Gedanken derart, daß sie sich in einem System aufbauen lassen.

Die Grundlage bildet die Theorie der Zeit; für Thomas ist sie der Schlüssel zum Verständnis der Ewigkeit[2]; sie hat aber auch für die Geschichte der Philosophie mehr Interesse als die mehr theologischen Spekulationen über die Ewigkeit; die Theorie der Zeit bildet darum den Kern vorliegender Arbeit. Auf eine

[1] De Rubeis, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis Dissertationes criticae et apologeticae.* Venetiis, 1750.

Diss. X c. 2: Compositis denique fluctibus Magister agnitus anno cadente 1256 vel insequente biennium magisterii inchoavit perfecitque. Porro infra magisterium (laudati Ptolomaei verba sunt) quatuor libros fecit super sententias.

Mandonnet sagt (*a. a. O.* XVIII 291) von dem Sentenzenkommentar: Sa composition se rattache aux années scolaires 1252—1255.

Diss. XII c. 1: Parisiis nempe post annum 1253 vel etiam 1256 opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas, ipsumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marsiliaca testatur: quod ab ipso demum reduce in Italiam, post annum 1261, completum est teste Ptolomaeo.

Diss. XXIII c. 3: Elucubratum opus in Italia post annum 1261 refert Ptolomaeus Lucensis: Tenens quippe, ut ait, studium Romae, quasi totam Philosophiam, sive Moralem sive Naturalem exposuit, atque in scriptum seu Commentarium redegit.

Diss. XV c. 7: Dum versaretur in Italia, post annum 1265, manum admovet operi: in illud Parisiis incumbebat, dum iterum anno 1269 regendam suscepit Sanjacobaeam scholam: ipsum ut ad complementum redigeret, in Italiam anno 1271 redux insudabat: at morte praevento ultimam non licuit manum eidem imponere.

[2] *S. theol.* I q. 10a. 1, c.: „In cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus."

Darstellung der Lehre von der Ewigkeit durfte jedoch nicht verzichtet werden; einmal wäre die charakteristische Tendenz des Autors nicht zum Ausdruck gekommen, und dann hätte der Lehre von der Zeit ihr Abschluß gefehlt.

Die Theorie der Zeit bei Thomas gründet sich unmittelbar auf die des Aristoteles; sie wurde daher nach aristotelischen Gesichtspunkten eingeteilt; als Anhang wurde ihr die Lehre von der „Zeit der reinen Geister" beigefügt. Der kürzere Abschnitt über die „Ewigkeit" gliedert sich unmittelbar in ein Kapitel über die Ewigkeit Gottes und ein anderes über das aevum (die Ewigkeit der Geschöpfe), und das Verhältnis beider zur Zeit. Die weitere Einteilung geschah, soweit es anging, entsprechend der Gliederung[1] der Zeittheorie.

Da die beiden Summen und der Kommentar zur Physik späteren Datums sind als der Sentenzenkommentar, so ist anzunehmen, daß sie die Meinung des Autors in ihrer vollen Reife enthalten; darum wurde immer zuerst ihr Inhalt wiedergegeben; der Sentenzenkommentar wurde darnach aufgeführt, wenn er etwas anderes enthielt, was aber nicht oft der Fall war.

An verschiedenen Stellen wurden Averroës, Albertus Magnus und Bonaventura zum Vergleich herangezogen. Diese historischen Parallelen können nicht Anspruch auf Vollzähligkeit machen; sie sind nicht einmal nach einem einheitlichen Gesichtspunkte ausgewählt. Sie zeigen also bloß, daß Thomas mit seinen Spekulationen im XIII. Jahrhundert keineswegs allein dasteht. Eine systematische Vergleichung der damaligen Theorien über „Zeit und Ewigkeit" läge außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die sich in der Hauptsache Thomas widmet.

Daß Thomas auch in unserer Frage aus der Tradition schöpft, ist selbstverständlich; es zeigt sich schon darin, daß die wichtigsten Stellen in Kommentaren zu finden sind. Eine kurze historische Einleitung war darum unumgänglich notwendig.

[1] S. unten S. 13.

Historischer Überblick.

Plato.

Eine allgemeine Geschichte der Begriffe von Zeit und Ewigkeit dürfte nicht bei Plato einsetzen; hier aber gilt es, die Problemstellungen im XIII. Jahrhundert historisch zu erklären, und für diese beginnt mit Plato die eine der beiden wichtigen Ketten der Entwicklung; den Anfang der anderen macht Aristoteles.

Von den Ideen lehrt Plato, daß sie ewig sind; sie haben keinen Anfang und kein Ende; doch das Wort „ewig" bedeutet noch mehr, das Ewige war eigentlich nicht, noch wird es sein, es ist bloß [1]. Ewig sein bedeutet somit eine ganz vorzügliche Weise der Existenz.

Vollkommen ließ sich das in der irdischen Welt nicht nachahmen; „darum", sagt Plato, „machte der Vater dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Ewigkeit" [2].

„Die Zeit entstand mit dem Himmel, damit sie, sollte je eine Auflösung stattfinden, zugleich mit diesem aufgelöst würde." So verlangt es die Ähnlichkeit mit dem Vorbild. Denn dieses ist „die ganze Ewigkeit hindurch seiend, die Zeit hingegen fortwährend und zu aller Zeit geworden, seiend und im Werden begriffen" [3].

Aristoteles und seine Schule.

Wie lebenskräftig diese Gedanken Platos waren, beweist die kühne Spekulation, die später aus ihnen hervorging; aber eine Theorie der Zeit enthalten sie keineswegs. Plato hat eine solche

---

[1] Plato, *Timaeus* X 37 E: *λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ (τῇ ἀιδίῳ οὐσίᾳ) τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει.*

[2] Plato, *Tim.* X 37 D. Übersetzung von Hieron. Müller, Leipzig 1850.

[3] *Ebd.* XI 38 B C.

höchstens angedeutet. Der erste, der das Problem systematisch behandelt hat, ist Aristoteles[1]. Daß er die Untersuchung bis ins einzelne getrieben hat, ist darum erst recht bewundernswert. Da uns die Gedanken des Stagiriten alle bei der Darstellung des thomistischen Kommentars wiederbegegnen werden, so genügt es hier anzugeben, welcher Art die Untersuchung des Aristoteles ist, und was ihre Hauptergebnisse sind.

Wir müssen sehen, ob die Zeit ist und was sie ist. Diese beiden Fragen leiten die Erörterung ein. Die Zeit scheint nicht oder wenigstens kaum zu sein; denn die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht und, was übrig bleibt, die Gegenwart, ist kein Teil der Zeit. Eine Lösung der Schwierigkeit wird man bei Aristoteles nicht finden, wie Piat mit Recht hervorhebt[2]. Das ganze Interesse des Philosophen scheint sich der zweiten Frage zugewandt zu haben. Sie ist keine psychologische; es handelt sich nicht um die anfangs- und endlose immanente „Zeit" des Psychischen, nicht um die „Zeit, die keine Chronometer messen", wie Husserl[3] sich ausdrückt. Es soll vielmehr die Zeit, die die Chronometer messen, in ihrem Wesen bestimmt werden; die Frage ist metaphysisch. Die Antwort lautet: „Die Zeit ist die Zahl der Bewegung in bezug auf ‚Vorher und Nachher'"[4]. Unter Zahl will Aristoteles „die gezählte Zahl" verstanden wissen; er meint die Anzahl von Zeiteinheiten, die sich in einer Zeitspanne befinden. Die Zeit ist das gemessene oder meßbare Nacheinander in der Bewegung[5]. Da alles Messen, auch der kontinuierlichen Größen, durch Zählen geschieht, konnte Aristoteles sich des Ausdruckes Zahl bedienen.

Die Zeit ist die Zahl aller und jeder Bewegung und dennoch gibt es nur eine Zeit; wie die Siebenzahl immer dieselbe ist, mag es sich um sieben Pferde oder sieben Hunde handeln, so ist auch

---

[1] Nach seinem eigenen Zeugnis *Phys.* IV c. 10 p. 218 a, 32. Vgl. G. Wunderle, *„Die Lehre des Aristoteles von der Zeit"*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, XXI (1908) 34; dort findet sich eine Übersicht über die voraristotelische Spekulation über die Zeit.

[2] Cl. Piat, *Aristote*, Paris 1903, S. 97.

[3] Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos* I (1910) 313.

[4] Aristoteles, *Phys.* IV c. 11, p. 219 b, 1–2.

[5] *ibid.* p. 219 b, 8.

die Zahl der Bewegung für alle Bewegungen die gleiche [1]. Die Einheit der Zeit wäre, bemerkt Piat, nach Aristoteles rein idealer Natur [2].

Gäbe es überhaupt eine Zeit ohne denkende Wesen? Die Bewegung und deren „Vorher und Nachher" sind zwar von der Seele unabhängig; sie bilden den Grundstock der Zeit; wohl aber bedarf es eines Verstandes, um diese aus der konkreten Hülle herauszulösen, ihr ihr reines Sein zu geben [3]. Idealismus darf man das nicht nennen; es wird ja nicht behauptet, daß die Zeit reines Erzeugnis des menschlichen Geistes sei; ganz entsprechend seiner sonstigen intellektualistischen Auffassung läßt Aristoteles auch den Begriff der Zeit aus dem Zusammenwirken der äußeren Wirklichkeit und der inneren geistigen Tätigkeit entstehen [4].

Wie die Zeit zur Bewegung, so verhält sich das „Jetzt" zum bewegten Gegenstande [5]. Dieser wechselt beständig seine Lage, das „Jetzt" ändert sich ohne Unterlaß, und doch bleiben in ihrem Wesen beide dasselbe. Der Körper ist kein anderer, ob hier oder dort, und so ist auch das „Jetzt", ob früher oder später, beständig das gleiche. Wie die Zeit die „Zahl" der Bewegung, so ist das „Jetzt" die Eins des bewegten Gegenstandes [5].

Vergangenheit und Zukunft grenzen im „Jetzt" aneinander; das gehört zu seinem Wesen und darum ist ein erster Augenblick, vor dem es keine Vergangenheit mehr gäbe, ebenso wie ein letzter, dem keine Zukunft mehr folgen würde, undenkbar, mit anderen Worten, die Zeit ist ewig. Aus der Natur der Bewegung folgt das gleiche. Bewegung geht nur aus Bewegung hervor und wird nur durch Bewegung zur Ruhe gebracht. Die Kette der Bewegungen ist darum in beiden Richtungen unendlich und die Zeit mit ihr [6].

---

[1] Aristoteles, *Phys.* IV c. 14 p. 223 b, 8—12.

[2] Cl. Piat, *Aristote*, S. 79.

[3] Aristoteles, *Phys.* IV c. 14 p. 223 a, 20—29.

[4] In diesem Sinne sagt Piat, S. 74 Anm.: Il n'y a donc pas l'ombre d'idéalisme dans la manière dont Aristote définit le temps; mais elle est une forme du conceptualisme. Le temps qui n'est que nombrable, passe de la puissance à l'acte sous l'effort de la pensée.

[5] Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 b, 23—220 a, 4.

[6] Aristoteles, *Phys.* IV c. 13 p. 222 b, 1—8; *Phys.* VIII c. 1 p. 222 a, 29—30, 251 b, 19—26.

Zwei Eigentümlichkeiten dieser Lehre verdienen Beachtung. Die erkenntnistheoretische Seite des Zeitproblems wird nicht übersehen, aber verkannt. Anstatt zu fragen, inwieweit unser Zeitbegriff der Wirklichkeit gerecht wird, untersucht Aristoteles, ob die Zeit ohne die Seele existiere, als ob es ein metaphysisches Problem wäre. Niemand wird sich bei ihm über diese Wendung der Frage wundern.

Ferner hat Aristoteles die Zeit nicht zu einer selbständigen Kategorie gemacht, sondern dem „Wann" diesen Rang gegeben[1].

Die Zeit selbst wird von ihm der Kategorie der Quantität untergeordnet. Es gibt Quantitäten, deren Teile eine Lage zueinander haben, und solche, bei denen dies fehlt; zu diesen gehören die Zahl und die Zeit, bei denen man nur von einer Ordnung der Teile sprechen kann[2]. Man darf vermuten, wenn auch nicht behaupten, daß wegen dieser Übereinstimmung Aristoteles den eigentümlichen Ausdruck Zahl auf die Zeit angewandt habe.

Auch von der Ewigkeit spricht Aristoteles einmal: „Er wendet den Begriff des *αἰών* auf den Himmel und die Himmelskörper an, ohne ihn indes näher zu entwickeln"[3].

Die Weiterentwicklung der aristotelischen Zeittheorie, von der Simplicius berichtet, ist wenig interessant[4]. Strato hat die Lehre des Aristoteles einer Kritik unterzogen, die aber keine bedeutende Leistung darstellt.

Die Stoiker haben dann eine neue Zeitdefinition gegeben[5]. Eine pseudoarchytaeische Schrift verband diese Definition mit der des Aristoteles[6]; doch sind diese Gedanken ohne Einfluß auf das

---

[1] Aristoteles, *Categ.* c. 4 p. 2 a, 2.

[2] *ibid.* c. 6, 5 a, p. 6, 23—28. *De caelo,* I. 9 p. 279 a, 25.

[3] Baeumker, *Witelo (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters,* III), Münster 1908, S. 584.

[4] Simplicius, *in Phys. comm. Corollarium de tempore* p. 773sqq. Duhem, *Le temps selon les philosophes hellènes,* in: *Revue de philosophie* XI, 7 u. 8 (1911) stellt hauptsächlich im Anschluß an Simplicius die Entwicklung des Zeitbegriffs dar. Er hält mit Simplicius die Archytaeischen Schriften für echt, was (vgl. Zeller III 2, S. 119) falsch ist.

[5] *Stoic. vet. fragm.* ed. v. Arnim II 509 p. 164, 15: *Ὁ δὲ Χρύσιππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος. ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει . . .*

[6] Simplicius, *comm. in l. categ.* ed. Fleischmann: p. 350, 11—12: *Ἔστιν ὁ χρόνος κινάσιός τινος ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάστημα τᾶς τοῦ παντὸς φύσιος.*

Mittelalter gewesen. Äußerst wichtig ist aber das, was der Neuplatonismus hervorbrachte; darum soll eine Skizze der Anschauung Plotins gegeben werden[1].

Plotin und der Neuplatonismus.

Nach Plato ist die Zeit das Abbild der Ewigkeit; wer die Zeit betrachtet, kann dann, so lehrt Plotin, sich der Ewigkeit erinnern. Umgekehrt führt auch vom Urbild ein Weg zur Erkenntnis des Abbildes; Plotin zieht diesen vor.

Die Ewigkeit und die geistige Welt umfassen dieselben Dinge, doch darum sind beide nicht identisch; denn diese umfaßt die Dinge als Teile, jene enthält sie wie ein Ganzes ohne Unterschied der Teile, derart, daß sie darum ewig genannt werden.

Die geistige Substanz ruht, aber ihre Ruhe ist nicht die Ewigkeit, denn man spricht auch von ewiger Bewegung. Die Ewigkeit muß ohne Unterbrechung dauern, während die Ruhe unterbrochen werden kann.

Die Ewigkeit ist eine Natur, welche das Geistige begleitet, oder mit ihm verbunden, oder an ihm erblickt wird. Da das Geistige vielfältig ist, so hat auch die Ewigkeit, in sich zwar eine, ihre verschiedenen Seiten, von denen aus sie betrachtet werden kann. Darum sagt Plotin: „Im Hinblick auf ihre vielfache Kraft ist sie, gleichsam als das Substrat des Geistigen, Substanz; als Leben ist sie Bewegung, als das was schlechthin gleich bleibt, Ruhe, als Einheit des Vielfachen, ist sie Differenz und Identität."

All dies zusammengefaßt zeigt uns ein Leben, welches identisch bleibt und das Ganze stets gegenwärtig besitzt, nicht in zeitlicher Folge, zuerst das eine und darauf etwas anderes, sondern alles zusammen.

Nicht äußerlich haftet die Ewigkeit dem Geistigen an, sie ist in ihm, aus ihm, mit ihm. Denn das Geistige ist das wahrhaftige All, dem nichts fehlt. Darum kann es auch nichts Zukünftiges für es geben, denn dies müßte ihm ja sonst gefehlt haben, und es wäre dann nicht alles gewesen.

[1] Plotin, *Ennead.* III l. VII c. 1—4. Eine Skizze darf hier um so mehr genügen, als Hans Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, XIII, 4), Münster 1913, die Sache ausführlich behandelt hat.

Positiv ist die Ewigkeit demnach ein Vollbesitz aller Teile, und negativ ein Zustand, dem nichts mehr fehlt und nichts fehlen kann.

Und von dieser Ewigkeit ist die Zeit ein Abbild.

Sie ist nicht das Leben der „Vernunft", sondern der „Seele in ihrer Bewegung von einem Zustand des Lebens zu einem anderen" [1]. An Stelle immerwährender Beständigkeit zeigt die Zeit unaufhörlichen Wechsel, an Stelle völliger Unteilbarkeit eine kontinuierliche Einheit, an Stelle eines unendlichen in sich geschlossenen Ganzen Teile, die in unendlicher Folge sich aneinanderreihend zum Ganzen streben.

Die Weltseele vereinigt in sich die einzelnen Menschenseelen, darum gibt es nur eine Zeit für alle Menschen [2].

Sind Plotins Spekulationen kühn genug, so hat ihn vielleicht Jamblichus noch überboten.

Es ist unnötig auf ihn oder andere Neuplatoniker einzugehen. Nur folgendes muß noch erwähnt werden.

„Der spätere Neuplatonismus sucht die Dauer der verschiedenen und verschieden abgestuften Substanzen nach ihrer Eigenart zu differenzieren" [3].

Ferner hat Damascius eine Lösung der Frage versucht, ob die Zeit überhaupt etwas sei. Die Zeit gehört zu den Wesen, deren Sein im Werden besteht; Tag und Nacht, Monat und Jahr sind ebensowenig, wie ein Wettkampf oder ein Tanz, auf einmal da. Für ein Nichts wird nur der sie halten, der ihre eigentümliche Existenzweise vergißt [4].

Augustinus.

Neben allen diesen zum Teil so sonderbaren Spekulationen über Zeit und Ewigkeit, hat Augustinus eine eigenartige Theorie

---

[1] Plotin, *Ennead.* rec. H. F. Müller p. 258, 29—30: *Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν.*

[2] Plotin, *Ennead.* III l. VII c. 11—13.

[3] Baeumker, *Witelo,* S. 585. Für nähere Auskunft über die neuplatonische Spekulation über Zeit und Ewigkeit und ihre Bedeutung für das XIII. Jahrhundert verweise ich auf dieses Werk, p. 587 ff., ferner auf Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* III, 6), Münster 1898.

[4] Simplicius, *in Phys.* p. 799, 13—15.

von der Zeit aufgestellt. Sie darf hier nicht übergangen werden, nicht etwa weil sie von Einfluß auf Thomas gewesen wäre, sondern weil sie von keinem Einfluß war, weil sie im XIII. Jahrhundert wohl gekannt, aber fast immer totgeschwiegen wurde.

Berühmt ist Augustinus' Wort: „Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio“ [1]. Eine Erklärung versucht Augustinus trotz der Schwierigkeiten zu geben.

„Die Zeit scheint eine Hindehnung zu sein, wovon, das weiß ich nicht; doch würde ich mich wundern, wenn es nicht der menschliche Geist selber wäre“ [2]. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft machen zusammen die Zeit aus; aber die erstere ist nicht mehr, die letztere ist noch nicht, die Gegenwart hat keine Ausdehnung. Dennoch messen wir die Zeit; etwa während sie abläuft? Nein; denn dann hat sie noch keine Grenzen. Der Rhetor Augustinus zieht als Beispiel die Dauer gesprochener Silben heran. Die kürzere Silbe bildet das Maß der längeren; doch geschieht der Vergleich nicht während sie ausgesprochen werden; da fehlt ihnen noch die bestimmte, abgegrenzte Länge [3]. Sind sie aber einmal ausgesprochen, so bleibt nur noch der Eindruck, den sie in unserem Gedächtnis hinterlassen, nach diesem Eindruck schätzen wir ihre verhältnismäßige Dauer. Der Eindruck im Gedächtnis ist nichts anderes als die vergangene Zeit; was wird aber die Zukunft sein? Nun, unsere Erwartung der Dinge, die noch kommen werden. Eine ferne Zukunft ist eine lange Erwartung des Zukünftigen, eine lange Vergangenheit, eine lange Erinnerung an das Vergangene [4].

Augustinus ist tief überzeugt, daß Vergangenheit und Zukunft nichts objektiv Wirkliches sind. Er fühlt sich somit in der Schwebe und mit begeisterten Worten stellt er darum dem flüchtigen Dasein dieser Welt das ewige Leben in der anderen gegenüber. Dort herrscht Unveränderlichkeit, hier ruheloser Wechsel. Hier zerdehnt sich das menschliche Leben gleichsam in der Zeit; dort findet es seine Sammlung in Gott [5].

Die Ewigkeit ist Gott zu eigen; keine Kreatur ist von Ewig-

[1] Augustinus, *confess.* l. XI c. 14.
[2] *ibid.* l. XI c. 26. [3] *ibid.* l. XI c. 16, c. 27.
[4] *ibid.* l. XI c. 20, c. 28. [5] *ibid.* l. XI c. 29.

keit her; vor der Schöpfung gab es keine Zeit. Nicht in der Zeit sind die Dinge geschaffen worden, sondern mit ihr [1].

Augustins Gedanken über die Ewigkeit sind von Einfluß auf das Mittelalter gewesen, aber doch nicht in dem Maße wie der Neuplatonismus des Pseudoareopagiten und des liber de Causis und besonders Boethius, dessen Definition der Ewigkeit Thomas übernimmt [2].

---

[1] *De civ. Dei,* l. XII c. 15: nec aliquam creaturam Creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat.

[2] *De civ. Dei,* l. XI c. 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Vgl. Plato, *Tim.* XI 38 B.

I. Die Zeit.

A. Die Zeit der Körperwelt.

Problemstellung.

Die Zeit läßt sich betrachten vom psychologischen und vom erkenntnistheoretisch-metaphysischen Standpunkte. Die Spekulation von Plato bis zu Thomas stellt sich fast nur auf den letzteren; sieht man ab von gelegentlichen Äußerungen bei Aristoteles und von der ganz eigenartigen Leistung Augustins, so findet man in allen jenen Jahrhunderten reine Metaphysik der Zeit, eine Metaphysik, bei der auch die Erkenntnistheorie vergessen worden ist.

Bei Thomas ist es nicht anders; der metaphysische Gesichtspunkt dominiert bei ihm vollständig. Allerdings hat auch er, ebenso wie Aristoteles, das erkenntnistheoretische Problem gefühlt; doch die Lösung, die er dafür gibt, ist eine Antwort auf die Frage: was ist an der Zeit real? Erkenntnistheoretisch wäre doch zu allererst festzustellen, ob die Zeit überhaupt etwas Reales ist, ob sie nicht etwa rein idealen Charakters sei. Aber dieses Bedenken kommt Thomas nicht in den Sinn; die Zeit ist ihm etwas objektiv Gegebenes, aliquid naturale, wie er mit Averroës sagt[1].

Vielleicht war Aristoteles hier seiner Sache etwas weniger sicher; vielleicht dürfen wir in seiner Bemerkung, daß die Zeit allmählich alles zerstört, den Versuch eines Beweises für die Objektivität der Zeit erblicken, eines Beweises, analog dem für die objektive Bedeutung des Raumes; er sagt bekanntlich, der Ort muß eine objektive Bedeutung haben, weil das Feuer immer nach oben strebt, die schweren Körper dagegen, wenn nichts im Wege ist, sich nach unten bewegen[2]. Wenn dem so ist, dann hat Thomas

[1] Thomas, *Sent.* II d. 2 c. 1 a. 2 c.

[2] Aristoteles, *Phys.* IV c. 1 p. 208 b, 8—11: *ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἁπλῶν, οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων, οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν.*

jedenfalls diesen Beweis aller Kraft beraubt, indem er den „Zahn der Zeit“ für eine Redensart erklärt[1].

Was die psychologische Betrachtungsweise anlangt, so ist sie Thomas nicht völlig fremd, doch übt er sie nur als Kommentator des Aristoteles; wo sein Lehrer auf diese Fragen eingeht, dort muß er ihm bei der Auslegung folgen, sonst interessieren sie ihn nicht. Was er dazu sagt, liegt außerhalb seiner Zeittheorie und konnte darum nur in einem kurzen Anhang[2] zu der Lehre von der Zeit wiedergegeben werden. Diese soll nunmehr dargestellt werden.

Einteilung der Lehre von der Zeit.

Thomas glaubt die reine Lehre des Aristoteles vorzutragen; nur in der Frage, ob die Zeit ewig sei, und sonst einigen Einzelheiten weiß er sich mit seinem Lehrer uneins. In der Darstellung wird sich zeigen, daß die Übereinstimmung beider Philosophen nicht ganz so weit geht; aber in den Grundgedanken ist sie unstreitig vorhanden.

Nach Aristoteles stehen Zeit und Bewegung in einem innigen Verhältnis zueinander; Augenblick und bewegter Gegenstand verhalten sich in genau entsprechender Weise[3]. Thomas hebt diese Proportionsgleichung hervor und greift bei schwierigen Fragen gerne auf sie zurück[4]. Uns bietet sie die Möglichkeit, Thomas' Lehre von der Zeit zu überblicken; sie geht restlos auf in der Einteilung: die Zeit und die Bewegung, der Augenblick und der Träger der Bewegung, der Augenblick und die Zeit, der Augenblick und die Bewegung, die Zeit und der Träger der Bewegung.

I. Die Zeit und die Bewegung.

Die Zeit ist in ihrem Wesen und damit auch in ihren Eigenschaften durch die Bewegung bedingt. Das wird sich im folgenden zeigen, wo nacheinander vom Wesen der Zeit, von ihrer objektiven Realität, ihrer Einheit, ihrer Sukzession, Kontinuität und Dauer die Rede sein wird, woran sich in einem letzten Kapitel

---

[1] Siehe unten S. 31. [2] Siehe unten S. 43.

[3] Siehe oben S. 6.

[4] Thomas, *Phys.* IV lect. 18 sonst: *S. theol.* I q. 10 a. 4 ad 2; *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 2 c.

über die Zeit als Maß der Veränderung überhaupt eine Reihe von einzelnen Untersuchungen anschließen wird.

1. Das Wesen der Zeit.

Nach Aristoteles ist die Zeit die Zahl der Bewegung in bezug auf „Vorher und Nachher“ [1]. Auf diese Definition beruft sich Thomas überaus oft [2]; nur einmal, im Kommentar zur Physik, gibt er auch ihre Ableitung wieder. Er tut das ungefähr folgendermaßen [3].

Die Untersuchung über das Wesen der Zeit beginnt Aristoteles mit einigen Auseinandersetzungen. „Zuerst“, sagt Thomas, „widerlegt er die Aufstellungen anderer. Dann untersucht er das Verhältnis der Zeit zur Bewegung, die ihr, scheint es, nahe verwandt ist“ [4].

Man hat behauptet, die Zeit sei die Bewegung des Himmels; das kann aber nicht sein; denn dann müßte ein Stück dieser Kreisbewegung auch eine Kreisbewegung sein, weil ein Stück der Zeit auch Zeit ist.

Ferner vermehrt sich die Anzahl der Bewegungen mit der der Dinge, die sich bewegen. Gäbe es viele Himmel, so hätte jeder einen besonderen Kreislauf. Wäre nun die Zeit ein derartiger Kreislauf, so wären viele Zeiten zugleich, was nicht möglich ist. Zeitabschnitte können nur in dem Sinne zugleich sein, daß einer den anderen enthält. Thomas fügt zu den aristotelischen Gedanken die Bemerkung hinzu: „Man kam zu der Aufstellung, die Zeit sei eine Kreisbewegung, weil man die Jahreszeiten sozusagen im Kreislauf wiederkehren sah.“

Weiterhin haben manche geglaubt, die Himmelskugel sei die Zeit und zwar, weil alles in der Zeit ist und ebenfalls alles in der Weltkugel enthalten ist. Diesen Gedanken widerlegt Thomas mit zwei Bemerkungen, die er dem Averroës entlehnt [5]; der sie seiner-

[1] Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 b, 1—2.

[2] So z. B. *S. theol.* I q. 10 a 1 c. *S. theol.* I q. 85 a. 4, 1 m; ähnlich *S. theol.* I q. 53 a. 3 c. *S. theol.* I q. 61 a. 2 ad 2. *Sent.* I d. 8 q. 3 a. 3. ad 4; d. 19 q. 2 a. 1 c. u. s. f.

[3] Thomas, *Phys.* IV. lect. 16, lect. 17. [4] *ibid.* lect. 16.

[5] Averroës, *Phys.* IV com. 94. Simpl., *comment. in l. Phys.* (ed. Diels) p. 701, 1 sqq.

seits dem Simplicius entnimmt. Etwas ist nicht im gleichen Sinne des Wortes in der Zeit und in dem Raum; ferner benützt der Beweis die zweite Schlußfigur, aber mit zwei bejahenden Obersätzen. „Daher", sagt Thomas, „hielt Aristoteles diese Meinung für zu töricht, um noch ihre unmöglichen Konsequenzen auszudenken." Es ist nämlich offenbar, daß alle Teile der Himmelskugel zugleich sind, nicht aber die der Zeit.

Zur Bewegung steht die Zeit in engem Verhältnis; sie ist aber nicht dasselbe — wiewohl es so scheinen möchte — und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil jede Bewegung und Veränderung entweder bloß an dem Subjekte geschieht, das sich verändert, oder an der Stelle, wo das, was der Veränderung unterliegt und das, was sie hervorbringt, sich befinden. Das erste, sagt Thomas, gilt für die substantiellen, qualitativen und quantitativen Veränderungen, das zweite für die Ortsbewegung. Die Zeit ist nicht in gleicher Weise eingeschränkt; sie ist überall und mit allem und darum keine Bewegung.

Auch kann man von der Zeit nicht sagen, sie sei schnell oder langsam, wie bei der Bewegung; die Zeit dient vielmehr zur Bestimmung der Geschwindigkeit. Wir nennen schnell, was eine lange Strecke in kurzer Zeit zurücklegt, dagegen was sich in langer Zeit bloß eine kurze Strecke bewegt, nennen wir langsam. Dies ist eine einfache Wiedergabe der Worte des Aristoteles. Die Erläuterung, die folgt, klingt an Averroës an[1]. Die Zeit wird nicht durch die Zeit bestimmt weder hinsichtlich ihrer Qualität noch hinsichtlich ihrer Quantität, weil ein und dasselbe nicht sich selbst messen kann; also ist die Zeit weder schnell noch langsam.

Indessen ist die Zeit nicht ohne die Bewegung. Denn, wenn in der Erkenntnis des Menschen kein Wechsel stattfindet oder ein etwaiger Wechsel nicht bemerkt wird, so scheint ihm keine Zeit zu verfließen. So ging es in Sardes den Leuten, die, wie man sagte, bei den Heroen schliefen. Sie wurden durch besondere Gesänge betäubt und eingeschläfert; beim Erwachen erzählten sie von Wunderdingen, die sie gesehen hätten und weissagten; sie

[1] Averroës, *Phys.* IV com. 96: intendit quod impossibile est, ut aliquis definiat tempus per tempus, neque secundum quale, si haberet quale, neque secundum quantum, si haberet, . . .

pflegten die Zeit nicht zu bemerken, die verfloß, während sie so versunken waren; denn sie verquickten das „Jetzt", in welchem sie einschliefen, mit dem „Jetzt" des Erwachens, als ob es derselbe Augenblick wäre, von der Zwischenzeit merkten sie nichts. Wie in Wirklichkeit keine Zwischenzeit wäre, wenn es nur ein „Jetzt" gäbe und nicht mehrere, so scheint uns keine Zeit verflossen zu sein, wenn uns die Verschiedenheit der „Jetzt" entgeht. Dagegen erfassen wir das Werden der Zeit, wenn wir Bewegung oder Veränderung sehen und abgrenzen.

Die ganze Schlußfolgerung gibt Thomas richtig wieder, aber die Geschichte von den Heroenschläfern hat er unglücklich ausgeschmückt. Der Gedanke des Aristoteles war einfach der: wenn uns keine Bewegung (im weitesten Sinne) stattzufinden scheint, so scheint uns auch keine Zeit zu verfließen. Dadurch, daß Thomas auch von Träumen der Schläfer spricht, nimmt er dem ganzen Argument seine Kraft; denn dann kann von einer Verquickung des „Jetzt", in dem sie einschliefen, mit dem des Erwachens keine Rede mehr sein. Allerdings ist diese Stelle des Aristoteles kurz und lädt zu einer ausführlichen Erläuterung ein. Thomas folgt dabei weder Albertus noch Averroës; er scheint sich die Sache selbständig so zurechtgelegt zu haben [1].

Die Kritik ist damit abgeschlossen; nunmehr beginnt Aristoteles die wahre Ansicht vorzutragen. Er steuert auf die Definition der Zeit los und erreicht sie in drei Etappen [2].

Die erste führt zu dem Satze: die Zeit muß etwas an der Bewegung sein [3], und zwar folgendermaßen. Wir nehmen beide immer miteinander wahr, gleichgültig, ob es körperliche oder seelische Bewegung ist. Wenn es dunkel ist, sodaß wir keine Bewegung außer uns sehen können, und wenn nichts von außen auf unseren Körper einwirkt, so werden wir keine Bewegung eines Körpers wahrnehmen. Es braucht aber bloß irgend eine Bewegung in unserer Seele, z. B. eine Aufeinanderfolge im Denken und

[1] Thomas sagt lect. 16: in Sardo quae est civitatis Asiae; Albertus und Averroës haben Rhodos statt Sardes (Averroës, *Phys.* IV com. 95. Albertus, *Phys.* IV tr. 3 c. 4). Simplicius schreibt p. 707, 30: *ἐν Σαρ-δοῖ τῇ νήσῳ.*

[2] Thomas, *Phys.* IV lect. 17.

[3] Es entspricht: Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 a, 2—10.

Vorstellen stattzufinden, und alsobald scheint uns Zeit zu vergehen; nehmen wir also irgendwelche Bewegung wahr, so nehmen wir auch die Zeit wahr, und umgekehrt, wenn wir die Zeit wahrnehmen, so nehmen wir die Bewegung zugleich wahr. Daß auch diese Umkehrung des Satzes wahr sei, beweist Thomas ebensowenig wie sein Lehrer. Da, wie gezeigt wurde, die Zeit nicht die Bewegung selbst ist, so muß sie an der Bewegung sein.

Die Bewegung läßt sich nach verschiedenen Seiten betrachten; nach welcher ist die Zeit zu suchen? Bei dem „Vorher und Nachher" der Bewegung. Hierzu gelangt Aristoteles in der zweiten Etappe [1], und zwar auf einem recht mühseligen Wege. Den ersten Platz unter den Bewegungen nimmt die Ortsbewegung ein; von ihr wird die Untersuchung ausgehen müssen, weil die Zeit der „ersten Bewegung" der Umdrehung des Fixsternhimmels folgt. Thomas fügt diese Erwägung ein, um zu erklären, weshalb in dem aristotelischen Text auf einmal nur von der örtlichen Bewegung gesprochen wird. Aristoteles wäre wohl kaum mit dieser Ergänzung einverstanden gewesen. Ihm ist die Ortsbewegung die Bewegung *κατ' ἐξοχήν*. So versteht es sich leicht, daß er unvermittelt zu ihr übergeht. Aber er denkt dabei nicht nur an die Drehung der letzten Sphäre, er schreibt der Zeit keineswegs ein so enges Verhältnis zu dieser ersten Bewegung zu, wie Thomas von ihm glaubt und es selber tut. Bei der Frage der Einheit der Zeit wird dieser Unterschied zwischen den beiden wieder begegnen; er kann erst dort genau auseinandergesetzt werden [2]. Die Bewegung von Ort zu Ort verläuft längs einer Strecke; diese Strecke ist kontinuierlich, die Bewegung wird es daher auch sein müssen, und weil diese, so muß auch die Zeit kontinuierlich sein. Denn die Zeit wächst proportional mit der Himmelsbewegung. Aristoteles hatte wiederum nur von Bewegung schlechthin gesprochen; er kann aber, wie Thomas meint, nur die des Fixsternhimmels im Auge haben, „denn", sagt Thomas, „die Zeit wird nicht nach der Größe einer beliebigen Bewegung gemessen; langsame Bewegung legt nur eine kurze Strecke in langer Zeit zurück und umgekehrt ist es bei der schnellen".

[1] Aristoteles, *l. c.* p. 219 a 10—25.

[2] Siehe unten S. 24.

Auf der Kontinuität der Strecke beruht durch Vermittelung der Bewegung die Kontinuität der Zeit; ihre Sukzession oder, wie es bei Thomas und Aristoteles heißt, ihr „Vorher und Nachher“ stammt in gleicher Weise von dem „Vorher und Nachher“ der Strecke ab. Weil die Teile der Strecke hintereinander liegen, folgen die Teile der Bewegung aufeinander und damit die der Zeit.

In der Wirklichkeit ist das „Vorher und Nachher“ von Zeit und Bewegung nichts anders als die Bewegung selbst; doch begrifflich sind beide zu scheiden. Das Wesen der Bewegung besteht darin, daß sie der „Akt eines der Möglichkeit nach Seienden“ ist, oder anders ausgedrückt, daß sie die Entwickelung zum Akte hin ist; wenn die Bewegung dagegen ein „Vorher und Nachher“ hat, so entspringt das nicht aus ihrem Wesen, es rührt von der Strecke her, die sie überstreicht.

Die Zeit ist Begleiterscheinung der Bewegung, aber nicht, weil sie Bewegung, d. h. ein sich entwickelnder Akt ist, sondern sofern sie ein „Vorher und Nachher“ besitzt, mit anderen Worten, die Zeit ist nicht unmittelbar durch das Wesen der Bewegung, sondern durch eine ihrer Eigenschaften bedingt. Denn die Zeit wird erkannt, wenn das „Vorher und Nachher“ in der Bewegung unterschieden wird; wir sagen Zeit verläuft, wenn wir das „Vorher und Nachher“ in der Bewegung empfinden; es genügt nicht Bewegung schlechthin wahrzunehmen.

Ein dritter Gedankengang führt Aristoteles zur Definition der Zeit[1]; wiederum fragt er sich, wann die Zeit erkannt wird. „Wenn wir ein ‚Jetzt‘ wahrnehmen und kein ‚Vorher und Nachher‘ in der Bewegung unterscheiden, so erfassen wir dasselbe ‚Jetzt‘ nicht als Ende dessen, was vorher war, und nicht als Anfang dessen, was nachher kommt, und es scheint keine Zeit zu vergehen.“ Hier stimmt die Auslegung in einem Punkte nicht. Aristoteles meint: wenn wir ein „Jetzt“ wahrnehmen und auch vergessen, daß es Ende eines Zeitstückes und Anfang eines zweiten ist, es also ganz für sich betrachten, so merken wir vom Zeitfluß nichts. Wenn wir dagegen in der Bewegung verschiedene Momente unterscheiden und etwas zwischen ihnen, „wenn die Seele sie als zwei ‚Jetzt‘

[1] Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 a, 25—b, 2.

anerkennt, das eine vorher, das andere nachher, indem sie sozusagen das ‚Vorher' und Nachher' in der Bewegung zählt, so nennen wir dies Zeit". Und dies daher, weil die Zeit nichts anderes ist als „die Zahl der Bewegung, insofern diese gezählt wird" [1].

Soweit die Ableitung der Definition der Zeit, wie sie Thomas darstellt; diese Darstellung ist keine bloße Wiedergabe der aristotelischen Gedanken, sondern auch ein Versuch, sie in einen streng logischen Zusammenhang zu bringen, der ihnen tatsächlich fehlt. Der Gedanke, daß die Kontinuität der Zeit von der Strecke herrührt, paßt doch kaum in diese Ableitung der Definition, und wenn Thomas in ihm eine Erläuterung erblickt dafür, daß die Sukzession ebenfalls ursprünglich in der Strecke zu Hause ist, so legt er viel in den aristotelischen Text hinein, was nicht dort steht [2]. Auch die Dreiteilung des ganzen Abschnittes hat der Stagirite schwerlich in Gedanken vollzogen, im Texte gewiß nicht. Doch darf Thomas kein Vorwurf wegen seiner Eigenmächtigkeit gemacht werden. Er gibt die Lehre seines Meisters dem Inhalte nach fast durchweg getreu wieder, aber in einer erheblich klareren Form.

Zum Schluß ein kurzer Beweis, daß die Zeit eine Zahl ist; er liegt darin, daß die Größenunterschiede der Bewegung nach der Zeit, die sie dauern, beurteilt werden; es werden aber alle Größenunterschiede nach Zahlen bestimmt.

Das Wort Zahl bedeutet zweierlei; man kann darunter das verstehen, womit man zählt, eine Zahl der Reihe 1, 2, 3, 4 . . . Eine solche Zahl ist die Zeit nicht; „dann", sagt Thomas, „wäre ja die Zahl von allem möglichen Zeit". Sie ist vielmehr etwas, was gezählt wird oder zählbar ist, nämlich das Nacheinander in der Bewegung, welche somit gewissermaßen die Grundlage der Zeit bildet.

2. Die objektive Realität der Zeit.

Bewegungen haben kein festes Dasein in der Welt, „wie Steine oder Pferde", sie sind unvollständig; alles, was von einer

[1] *ibid.* 219 a, 30—b, 3.

[2] Thomas glaubt sogar, daß diese Dreiteilung einer dreifachen Gliederung der Definition der Zeit entspricht. *Phys.* IV lect. 17: „Prima pars dividitur in tres, secundum tres particulas definitionis temporis quas investigat". Das ist etwas gesucht.

Bewegung wirklich da ist, beschränkt sich auf ein gewisses unteilbares Etwas an ihr, auf jenen Moment, der schon vergangene und noch zukünftige Bewegung trennt. Vervollständigt wird die Bewegung erst durch das Denken, das eine frühere Verfassung des Bewegungsträgers mit einem späteren vergleicht. Die Zeit kann ihr ganzes Sein erst dort haben, wo die Bewegung ihre Vollendung findet, nämlich im Denken [1]. Darum sagt Aristoteles treffend, „die Zeit sei ein beliebiges Etwas d. h. nur unvollkommen, wenn es keine Seele gibt, ebenso, wie man auch sagen könnte, die Bewegung sei ohne die Seele in unvollkommener Weise“ [2]. So löst sich auch die schwierige Frage, ob die Zeit überhaupt etwas sei, jene Frage, die Aristoteles ganz am Anfang der Untersuchung aufgeworfen hatte [3].

Es ist nicht richtig, daß die Zeit als Zahl von der Seele abhängt. Zum Zählen gehört ein Verstand, aber die Anzahl der Dinge hängt nur dann von ihm ab, wenn die Dinge selbst es tun. Steine existieren auch ohne das menschliche Denken, und ihre Anzahl mit ihnen. Allerdings muß vielleicht dem Aristoteles zugegeben werden, daß nichts Zählbares existieren könnte, wenn es ausgeschlossen wäre, daß jemand da wäre, um es zu zählen. Wenn es aber in der Physik heißt, es kann nichts Zählbares geben, wo keine Seele ist, so ist das falsch [4].

Thomas hat diese Ansicht nicht immer vertreten; in dem Sentenzenkommentar löst er die Frage durch folgende Unterscheidung. Die Zeit enthält ein formales und ein materiales Element; sonst versteht er unter der Form der Zeit ihr „Vorher und Nachher“, ihre Kontinuität unter der Materie; aber hier im Sentenzenkommentar ist Materie der Zeit das „Vorher und Nachher“ so, wie es in der Bewegung sich findet; die Zahl dagegen ist ihre Form, und sie erhält diese Form erst im Geiste, der sie zählt. Gegenstand dieser Zählung ist das „Vorher und Nachher“, es bildet die

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 23.

[2] Aristoteles, *Phys.* IV c. 14 p. 223 a, 26—28. Das aristotelische „*ὅ ποτε ὄν ἐστιν*“ gibt Thomas mit „unvollkommen“ wieder.

[3] Siehe oben S. 5.

[4] Thomas, *Phys.* IV lect. 23. Letzteres war die Ansicht Alexanders von Aphrodisias. Vgl. Simplicius, *in Phys.* p. 759, 29—760, 3 u. 764, 35—765, 3.

Grundlage der Zeit in der wirklichen Welt. Die Zeit hat einen halb subjektiven, halb objektiven Charakter; sie existiert nicht wie ein Mensch oder ein Stein außerhalb der Seele, noch ist sie darum ein Traum oder eine Chimäre; sie ist ein Mittelding; sie gleicht darin den Allgemeinbegriffen oder der Wahrheit, die alle ein Fundament in der Wirklichkeit besitzen, durch die Tätigkeit der Seele aber hinsichtlich ihrer Form vollendet werden[1]. Wie man sieht, ist dies alles nur eine Ausschmückung der Lehre des Aristoteles[2]. Die Ansicht, die Thomas im Kommentar zur Physik vertritt, ist eine eigentümliche Umformung derselben. Die Bewegung wird dort erheblich subjektiviert, dafür wird die Zahl, insofern sie Anzahl ist, ins Objektive geschoben. Das Resultat bleibt für die Zeit das gleiche.

Albertus dagegen will nichts davon wissen, daß die Bewegung erst in der Seele ihre Vollendung finde. Mit Avicenna wendet er ein, daß die Bewegung doch sinnfällig sei, und daß die Seele sich ja von Ort zu Ort bewegen müßte, wenn sie der wahre Sitz der Bewegung wäre[3]. In gleicher Weise ist auch die Zeit nach Albertus „weit draußen außerhalb der Seele“[4]. Allerdings darf man sie nicht unter den bleibenden Wesen suchen, sagt er ähnlich wie Damascius[5], sie gehört zu denen, die im „Nacheinander“ sind; aber wirklich ist die Zeit trotzdem[6]. In einem Ding ist doch mehr, wenn es sich bewegt, als wenn es stille steht, nämlich eine fortgesetzte Änderung der Lage. Man darf nicht sagen, es stehe erst hier und dann dort, nein, wo immer es sich befindet, da ist es auch im Flusse begriffen, und dieser wirkliche Fluß ist die wirkliche Zeit.

Als Zahl ist die Zeit auch nicht auf die Seele angewiesen;

---

[1] Thomas, *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 1 c.—q. 5 a. 1 c. *Sent.* II d. 12 q. 1 a. 5 ad 2.

[2] Averroës legt die Stelle ähnlich aus, *Phys.* IV com. 131: „esse eius (numeri) extra mentem est in potentia propter subiectum proprium, et esse eius in anima est in actu . . . si anima non fuerit, ex illo quod cum fuerit in actu, tempus erit in potentia, et hoc est propter suum subiectum proprium sive motum.“

[3] Albertus, *Phys.* IV tr. III c. 8.

[4] Albertus, *Phys.* IV tr. III c. 16: „Et hoc modo penitus est et tempus extra animam.“

[5] Vgl. S. 9. [6] Albertus, *Phys.* IV tr. III c. 7.

wenn Averroës das behauptet, so ist er nach Albertus im Unrecht. Man muß nämlich dreierlei bei der Zahl unterscheiden: die gezählte Materie, die formale Zahl (man wird darunter die Anzahl zu verstehen haben) und die tatsächliche Zählung, die durch die Seele geschieht. Nur diese fällt weg, wenn keine Seele existiert, als formale Zahl und als gezählter Gegenstand bleibt die Zeit bestehen. Denn durch ihr Zählen veranlaßt die Seele nur die Auffassung der Zeit [1]. Es ist ganz unmöglich, daß die Zeit in der Seele sei; denn die Zeit ist eine Quantität und darum teilbar; wie sollte die Seele, die einfach ist, sie in sich aufnehmen können? Ferner wäre die Zeit dann eine Bestimmung der Seele, während sie doch zu den Eigentümlichkeiten der Bewegung gehört.

Bonaventura vertritt denselben Standpunkt, soviel sich aus den wenigen Stellen ersehen läßt, wo er die Frage berührt. Die Zeit stellt nach ihm ein wirkliches Verhalten der Dinge in der Außenwelt dar, man darf in ihr keine Fiktion des Geistes erblicken [2]; auch er rechnet sie zu den Wesen, die im Nacheinander sind [3].

Es gibt nämlich, so lehrt Bonaventura, im Reiche des Geschaffenen drei Stufen des Daseins; entweder ist „Dasein“ und „Gewordensein“ dasselbe und „Dasein“ und „Werden“ verschieden; derart sind alle die Wesen, die ein beständiges Dasein haben und überhaupt nicht von dem abhängen, welches sie hervorgebracht hat, sondern vielmehr irgend einen inneren Grund ihres Bestehens besitzen, mag dieser innere Grund in ihren eigenen Prinzipien gelegen sein oder in denen des Subjektes, dem sie inhärieren; hierher gehören die Substanzen und die wesentlichen Akzidentien.

Oder zweitens ist „Dasein“ und „Gewordensein“ verschieden, „Dasein“ und „Werden“ aber dasselbe; derart sind die Wesen, die im Nacheinander sind, deren Dasein ganz und gar von dem abhängt, das sie hervorbringt und noch in voller Wirklichkeit besteht, zu diesem gehört die Zeit.

Die dritte und letzte Stufe bilden die Wesen, bei denen „Werden“, „Dasein“ und „Gewordensein“ dasselbe ist, was bei geistigen und körperlichen „Einflüssen“ der Fall ist [4].

[1] Albertus, *Phys.* IV tr. III c. 15.
[2] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 1 q. 2 c.
[3] Bonaventura, *Sent.* I d. 30 dub. 2 c.
[4] Bonaventura, *Sent.* I d. 9 q. 4 c.

Es ist auffallend, daß Bonaventura an der Stelle, wo er die objektive Realität der Zeit bespricht, nicht auf die Gedanken Augustins eingeht; daß er sie gekannt hat, läßt sich kaum bezweifeln. Albertus gibt die Meinung des großen Kirchenvaters kurz und treffend wieder und scheut sich nicht, dennoch anders zu denken. Thomas wiederum schweigt von Augustinus.

Zum Schluß sei erwähnt, daß man dem ganzen Streit um die objektive Bedeutung der Zeit große Wichtigkeit beilegte; anders läßt es sich nicht erklären, daß Stephan Tempier, Bischof von Paris, 1276 unter 219 „Irrtümern" auch diesen verurteilt, daß das aevum und die Zeit nichts in den Dingen seien, sondern nur in der Auffassung existieren[1].

3. Die Einheit der Zeit.

Die Zeit läßt sich nur durch Abstraktion von der Bewegung absondern; in Wirklichkeit sind beide dasselbe. Daraus folgt, daß in der Definition der Zeit mit Bewegung nur eine ganz bestimmte Bewegung gemeint sein kann, anderenfalls gäbe es ja mehr wie eine Zeit. Diese Bewegnng ist die Umdrehung der Fixsternsphäre. Das soll nicht heißen, daß die Zeit in keiner Berührung mit den übrigen Bewegungen stehe; sie ist vielmehr das Maß aller Bewegungen; nur von der ersten Bewegung ist sie außerdem ein Akzidenz[2].

Im Sentenzenkommentar geht Thomas ausführlich auf die Frage ein. Er unterscheidet dort ein äußeres Maß und ein inneres. Das innere könnte man das Ausmaß nennen; es ist nichts anderes als die der Sache eigene Größe; die Anzahl solcher Maße wächst mit der Anzahl der gemessenen Dinge. Das äußere Maß dagegen wird von außen an die zu messenden Objekte angelegt, und ist daher von ihrer Anzahl unabhängig; es bleibt stets eins[3].

Diese Unterscheidung wendet Thomas auf den vorliegenden Fall an. Die Zeit ist Maß aller Bewegungen und zwar inneres allein für die Himmelsbewegung, für die anderen nur äußeres Maß. Als Ursache der übrigen Bewegungen, als einfachste und als regel-

[1] „Quod evum et tempus nichil sunt in re sed solum in apprehensione." Prop. 200 unter den im Jahre 1277 verworfenen Sätzen. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univers. Paris*, T. I, p. 554. [2] Thomas, *Phys.* IV lect. 23.
[3] Thomas, *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 2 ad 1.

mäßigste verdient die Himmelsbewegung diese Sonderstellung. Denn als solche ist die Himmelsbewegung zunächst Maß aller anderen Bewegungen, weil das erste in seiner Art nach aristotelischem Grundsatz stets Maß für alle anderen Angehörigen dieser Art ist[1].

Nun gibt die Bewegung ebenso ein Maß für die Zeit ab, wie die Zeit ein Maß der Bewegung ist. An einer Bewegung gemessen werden, heißt also zeitlich gemessen werden. Das Normalmaß der Zeit wird nach alledem in der ersten Bewegung, dem Normalmaße aller anderen Bewegungen, zu suchen sein.

Thomas glaubt hier völlig mit Aristoteles übereinzustimmen; ja er will alle diese Gedanken in der Physik gefunden haben. Dabei sagt Aristoteles ausdrücklich: „und deswegen sind die Bewegungen wohl verschieden und voneinander gesondert nebeneinander, die Zeit aber ist überall die nämliche, weil auch die Zahl der gleichvielen Dinge eine und überall die nämliche und eine zugleichseiende ist“ [2].

Thomas will diese Stelle nicht allein betrachtet wissen; er zieht einige Bemerkungen, die Aristoteles weiter unten macht, zur Erklärung heran. Es wird dort auseinandergesetzt, wie z. B. zehn Hunde und zehn Pferde dieselbe Zahl ausmachen, daß aber ihre Zehnheit nicht dieselbe sei, weil die Dinge, von denen sie ausgesagt wird, sich unterscheiden. Bei Dreiecken liege die Sache ähnlich; man könne nicht sagen gleichseitige und ungleichseitige Dreiecke seien dasselbe Dreieck, wohl aber dieselbe Figur [3]. (Im Deutschen klingt auch das etwas ungenau.)

Nach Thomas soll Aristoteles diese Zusätze machen, damit man nicht die Einheit der Zeit bloß auf die Einheit der Zahl zurückführe [4].

Trotzdem darf man wohl annehmen, daß Aristoteles sich die Einheit der Zeit aus der Zahl erkläre; daß er dieser rein subjektiven Einheit auch ein objektives Gegenstück gibt, wie Wunderle

[1] Vgl. *Arist. Metaph.* II c. 1 p. 993 b, 24—27. — Ähnlich bei Averroës, *Phys.* IV text com. 130: „Sed sciendum quod(tempus) non eodem ordini invenitur in istis, quoniam primo invenitur in coelo, et invenitur in aliis motis secundo, propter hoc quod invenitur in coelo.“

[2] Aristoteles, *Phys.* IV c. 14 p. 223 b, 10—13.

[3] *ibid.* p. 224 a, 2—15. [4] Thomas, *Phys.* IV lect. 23.

sagt, daß er sozusagen eine Normalzeit in der Natur annimmt, soviel muß Thomas zugegeben werden [1].

Jedenfalls meint Aristoteles in der Definition der Zeit mit Bewegung nicht allein die Himmelsbewegung; Thomas behauptet das aber. Bei der Ableitung der Definition macht er einige Male darauf aufmerksam, es sei die Himmelsbewegung gemeint; so dort, wo es heißt, die Zeit ist der Bewegung proportional. Für beliebige Bewegungen stimmt das nicht, sagt Thomas, sie sind bald schnell, bald langsam, wohl aber für die stets gleichförmige Himmelsbewegung [2]. Aristoteles ist hier allerdings im Ausdrucke ungenau; er muß verbessert werden, es genügt aber gleichförmige Bewegung zu sagen, wie Simplicius es tut.

Thomas gerät mit seiner Auffassung an einer Stelle der Ableitung in eine bedenkliche Schwierigkeit. Wir nehmen die Zeit wahr, wenn wir eine Bewegung in der Seele wahrnehmen; wie ist das möglich, wenn die Zeit sich unmittelbar nur in der Umdrehung des Himmels findet? [3]

Averroës fand sich vor dieselbe Frage gestellt. Er hat sie auch beantwortet [4] und Thomas gibt bloß seine Lösung wieder, wenn er sagt: Die Himmelsbewegung ist Ursache aller Veränderung. Wer also eine Veränderung wahrnimmt, mag sie sein, welche sie wolle, nimmt die erste Bewegung wahr, wenn auch nur virtuell, wie es im Sentenzenkommentar heißt. Darum merkt er auch die Zeit. Ob aber Thomas und Averroës damit wirklich einen Ausweg gefunden haben?

Noch eine Schwierigkeit! Die Genesis lehrt dem Christen, daß Gott den Himmel nicht am ersten Tag erschaffen hat; war vorher keine Zeit? Es geschahen doch allerlei Veränderungen vor der Bildung des Himmels. Thomas antwortet von seinem Standpunkt ganz folgerichtig: Unsere Zeit war damals noch nicht, wohl aber eine andere, der die Stetigkeit der unsrigen fehlte [5]. Es bedarf

[1] Wunderle, *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit* in: *Philosophisches Jahrbuch* (XXI, 1908) 50. [2] Thomas, *Phys.* IV. lect. 17.

[3] Thomas, *Phys.* IV lect. 17. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 a, 3—6.

[4] Averroës, *Phys.* IV text. com. 98. Averroës fügt noch hinzu: et ista quaestio nunquam potuit dilucidari mihi, nisi post magnum tempus: et quicquid scripsi de tempore secutus sum expositores, sed hic non.

[5] Thomas, *Sent.* II d. 12 q. 1 a. 5 ad 3.

wohl kaum der Erwähnung, daß das wiederum eine Abweichung von Aristoteles ist, der die Ewigkeit der Himmelsbewegung lehrte, und daß Thomas sich dieser Abweichung völlig bewußt ist.

Bonaventura bekämpft die Ansicht, die die Einheit der Zeit aus der Einheit der äußersten Himmelssphäre erklärt. Die Zeit ist nicht eine Eigenschaft der ersten Bewegung; denn wie Augustinus bemerkt, gäbe es ja auch eine Zeit, wenn der Himmel stille stände, und sich nur ein Töpferrad drehte.

Der Mystiker Bonaventura läßt die Zeit durch die Materie entstehen, sofern diese veränderlich ist; nun liegt aber allem eine einzige Materie zugrunde, und darum gibt es auch nur eine einzige Zeit[1]. Thomas kennt diese Meinung; im Sentenzenkommentar[2] bringt er verschiedene Einwände dagegen vor; allen liegt der eine Gedanke zugrunde, daß die Materie nur in sich betrachtet eine einzige sein könne. In sich ist sie aber völlig bestimmungslos und kann daher als solche in keiner Beziehung zur Zeit stehen.

Bonaventura ist gegen diese Argumente gedeckt, weil er des weiteren auseinandersetzt, wie die Zeit nicht der Materie als solcher zukomme, sondern sofern sie nach der Form strebt; denn dieses Streben nach der Form muß vorhanden sein, damit Veränderung stattfinde, und ohne Veränderung gibt es keine Zeit, die das Maß der Veränderung ist.

Braucht Bonaventura somit die Argumente des Sentenzenkommentars nicht zu fürchten, so trifft ihn aber der Einwand, den Thomas in der theologischen Summe macht[3]. Er weist darauf hin, daß so nicht die Einheit der Zeit als solcher, sondern nur soweit sie in Beziehung zu etwas anderem stehe, erwiesen werde. Dasselbe gilt für den Versuch, die Einheit der Zeit dadurch zu begründen, daß man sie aus der einen Ewigkeit entstehen läßt. Wer diese letzte Ansicht vertreten hat, berichtet Thomas nicht; jedenfalls geht sie auf die neuplatonischen Spekulationen zurück.

Albertus steht auf Thomas' Seite; er bedient sich nur etwas anderer Ausdrücke als sein Schüler[4].

---

[1] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 p. 1 a. 1 q. 2 c

[2] *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 2 c.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 6 c.

[4] Albertus, *Phys.* IV tr. III c. 17.

4. Sukzession, Kontinuität und Dauer der Zeit.

Gegen die aristotelische Zeitdefinition hat man eingewendet, daß sie einen Zirkel begehe, in dem „Vorher und Nachher" sei schon das charakteristische Moment der Zeit enthalten.

Thomas sucht seinen Meister dadurch zu verteidigen, daß er sagt, in der Definition sei das „Vorher und Nachher" als räumlich bedingtes gemeint. Es ist zweifelhaft, ob er damit recht hat. Simplicius versteht die Sache anders[1]; die Bewegung hat nach ihm ein doppeltes Nacheinander, ein räumliches und ein zeitliches; das zeitliche ist der Bewegung als solcher zu eigen, unabhängig von der Strecke. Aristoteles habe um der Anschaulichkeit willen auch das räumliche Nacheinander herbeigezogen. Die Bewegung verhält sich nämlich hinsichtlich des räumlichen Nacheinander zur Strecke, wie die Zeit zur Bewegung hinsichtlich des zeitlichen. Diese Auslegung des Aristoteles verträgt sich völlig mit den einzelnen Stellen.

Die Definition nennt die Zeit eine Zahl; als solche aber müßte die Zeit eine diskrete Größe sein. Ihre Kontinuität wird dadurch möglich, daß sie Anzahl ist und das, was diese Anzahl ausmacht, kontinuierlich ist. Zehn Ellen Stoff bilden ein zusammenhängendes Stück, obwohl die Zahl „zehn" keine stetige Größe darstellt. Man kann die Zeit übrigens als diskrete Größe auffassen; z. B. wenn man von einer Dauer von soundsovielen Stunden spricht. In diesem Falle läßt sich auch eine „kleinste" Zeit finden, diejenige Zeitspanne, die man als Einheit benutzt, in unserem Beispiel die Stunde. Läßt man aber die Zeitmessung beiseite, so wird sich die Zeit ins Endlose teilen lassen[2]. Den näheren Beweis findet Thomas im sechsten Buche der Physik[3]. Es wird dort gezeigt, daß jeder Teilung der Strecke, die von einer Bewegung zurückgelegt wird, eine Teilung der Dauer dieser Bewegung entspricht. Nun ist aber die Strecke ins Endlose teilbar; die Zeit wird es also auch sein müssen. Der Nachweis der ersten Prämisse ist bei Aristoteles ziemlich verwickelt. Thomas gliedert ihn in drei Einzelbeweise. Ihr Grundgedanke ist jedesmal der, daß

[1] Simplicius, p. 716, 2—8. [2] Thomas, *Phys.* IV lect. 19.
[3] Aristoteles, *Phys.* VI c. 2 p. 232 a, 18—233 a, 17. *Phys.* VI lect. 3.

ein Körper, der eine bestimmte Strecke zurücklegt, alle Punkte innerhalb derselben passieren muß, und zwar nachdem er den Ausgangspunkt verlassen hat und ehe er den Endpunkt erreicht. Die Einzelheiten dieser Beweise sind für die Theorie der Zeit belanglos. Ist die Zeit aber ohne Grenzen teilbar, so ist sie damit ein echtes Kontinuum; ihre Kontinuität beruht, wie man sieht, auf der der Strecke, was bei der Ableitung der Definition nur behauptet, nicht bewiesen wurde.

Außer in Sukzession und Kontinuität zeigt sich die Verwandtschaft von Zeit, Bewegung und Strecke noch in ihrer Endlichkeit und Unendlichkeit[1]. Dauert eine Bewegung unendlich lange Zeit, so legt sie unendliche Wege zurück; endlich dagegen muß ihre Bahn sein, wenn ihre Dauer endlich ist. Umgekehrt kann eine unendliche Strecke nicht in endlicher Zeit oder eine endliche Strecke nicht in unendlicher Zeit zurückgelegt werden. Auch der bewegte Körper darf bei endlicher Zeit und Strecke nicht unendlich groß sein, da es gleichgültig ist, ob man bei der Bewegung sich die Bahn fest denkt und den Körper beweglich, oder den Körper in Ruhe und die Bahn beweglich. Es ist nicht nötig alle Argumente, die zum Beweis dieser Sätze angeführt werden, im einzelnen zu wiederholen; sie laufen alle darauf hinaus, daß etwas Unendliches sich nicht in aliquote Teile zerlegen lasse.

5. Die Zeit als Maß der Veränderung überhaupt.

a) Die Zeit und die erste Bewegung.

Nach Thomas mißt die Zeit zunächst die erste Bewegung und durch ihre Vermittlung alle übrigen Veränderungen innerhalb dieser Welt[2].

Wie sich die erste Bewegung tagtäglich wiederholt, zwar nicht ebendieselbe, weil die heutige Umdrehung des Himmels nicht die gestrige ist, aber doch die gleiche, weil alle Himmelsumdrehungen gleichartig sind, so wiederholt sich auch die Zeit in immer gleichartigen Zeiteinheiten[3].

[1] Thomas, *Phys.* lect. 9. Aristoteles, *Phys.* VI c. 7 p. 237 b, 23—238 b, 22. Diese Sätze werden benutzt bei dem Beweis für die Existenz des ersten Bewegers. [2] Vgl. oben S. 23 f.

[3] Thomas, *Phys.* IV lect. 19 21 23. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 220 b, 13—14.

Da Zeit und erste Bewegung einander entsprechen, so läßt sich auch die Zeit durch die Bewegung messen, was uns zustatten kommt, wenn wir die Bewegung kennen, die Zeit aber nicht.

Ein ähnliches Wechselverhältnis besteht zwischen der Bewegung und der Strecke; die eine mißt die andere und umgekehrt. An sich ist es aber, so scheint Thomas' Ansicht zu sein, natürlicher, daß die Zeit die Bewegung mißt[1].

Damit die Zeit etwas messen könne, muß es Anfang und Ende in der Zeit haben; dieser Bedingung genügt auch die erste Bewegung[2]: denn sie zergliedert sich ja in die Kette der täglichen Umdrehungen der Himmelskugel; jede solche Umdrehung liegt aber in der Zeit[3].

Ferner ist vorausgesetzt, daß das Objekt der Zeitmessung irgendwie von der ersten Bewegung abhängt; dazu muß es in irgendeiner Weise im Raume sein[4].

Diesen Bedingungen genügen alle körperlichen Veränderungen, zum Teil auch diejenigen, die in der Seele des Menschen vor sich gehen.

b) Die Zeit und die übrigen Bewegungen.

α) In der Körperwelt.

Wenn etwas zeitlich meßbar ist, so muß es irgendeine quantitative Seite haben. Diese quantitative Seite sucht Thomas für Wachstum und Abnahme, qualitative Veränderung, Entstehen und Vergehen nachzuweisen.

Daß die Ortsbewegung ausgedehnt ist, läßt sich ohne weiteres ersehen; es liegt ja eine ausgedehnte Strecke zwischen ihrem Anfang und ihrem Ende[5]. Bei der Zunahme und Abnahme ist

---

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 19. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 220 b, 15–32. [2] Thomas, *Phys.* IV lect. 20.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 4. *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 1 c.

[4] Thomas, *S. cont. gent.* II 96, fi.

[5] Thomas, *Sent.* I d. 37 q. 4 a. 3, c. Aristoteles gibt einen besondern Beweis dafür, daß jede Ortsbewegung in der Zeit ist. Solche Bewegungen haben verschiedene Geschwindigkeit; schneller nennt man das, was einen bestimmten Punkt früher erreicht als etwas anderes, das sich auf derselben Bahn bewegt. „Früher" bedeutet einen Abstand von einem bestimmten „Jetzt"; das „Jetzt" ist aber in der Zeit und mit ihm das „Früher" und darum

es ähnlich. Auch hier trennt eine Quantität Anfangs- und Endstadium des ganzen Prozesses, die Quantität nämlich, die durch Ausdehnung oder Zusammenziehung neu hinzugefügt oder entfernt werden soll; sprungweise kann dies nicht geschehen, sondern nur allmählich, also zeitlich[1].

Auch die qualitative Veränderung kann allmählich vor sich gehen, wenn z. B. etwas immer schwärzer wird; hier wiederum sind Anfangs- und Endpunkt durch eine Quantität getrennt, allerdings nicht durch eine ausgedehnte, sondern durch eine Quantität, die in der Stärke liegt. Qualitäten vermindern oder vermehren sich ja nicht an sich, sonst wären sie in ihrem inneren Wesen Quantitäten; sie können sich aber in größerer oder geringerer Stärke an einem Dinge zeigen. In bezug auf das Subjekt, dem sie angehören, also äußerlicherweise, besitzen Qualitäten jene Quantität der Stärke. Diese ermöglicht es, daß auch qualitative Veränderungen allmählich vor sich gehen, wenn nämlich an einem Subjekt nur die Stärke einer Qualität, nicht diese selbst sich ändert[2]. Soll aber statt einer Qualität eine spezifisch davon verschiedene angenommen werden, soll ein Weißes schwarz werden, so kann das nur durch einen Sprung geschehen. Derlei Veränderungen haben keine zeitliche Ausdehnung, sie sind instantan. Sie verhalten sich ebenso wie Entstehen und Vergehen, von denen Aristoteles sagt, es geschehe nie, sondern sei entweder schon geschehen oder werde noch geschehen.

Aber allen diesen Arten instantanen Wechsels muß die Zeit beigefügt sein. Denn sie bedürfen der Vorbereitung, eine neue Substanz entsteht nur beim Schöpfungsakt aus dem Nichts; sonst muß eine gewisse Entwicklung zu ihr hinführen. Beim Entstehen einer neuen Qualität müssen auch die nötigen Bedingungen beschafft werden, wozu Zeit notwendig ist. Des Morgens wird die Luft plötzlich hell; dazu war aber nötig, daß die Sonne sich

---

auch die Bewegung. Aristoteles, *Phys.* IV c. 14 p. 222 b, 30—223 a, 8. Thomas, *Phys.* IV lect. 22. Es scheint dies kein eigentlicher Beweis zu sein; wir gelangen nicht vom Begriff der Geschwindigkeit zu dem der Zeit, sondern umgekehrt.

[1] Thomas, *Sent.* I d. 37 q. 4 a. 3 c. Vgl. *Phys.* VI lect. 7.

[2] *ibid.* Vgl. Aristoteles, *Categ.* c. 9 p. 10 b, 26—12 a, 14.

zu dem Punkte bewegte, von dem aus sie der Welt ihr Licht spenden kann[1].

Zum Entstehen scheint die Zeit in einem besondern Verhältnis zu stehen; man hat ihr nämlich die Erzeugung von Dingen zugeschrieben, in ihr die Mutter der Gelehrsamkeit gesehen; der Pythagoreer Paro hat aber eher recht, wenn er sie ganz ungelehrig nannte, da die Länge der Zeit das Vergessen mit sich bringt[2]. Eigentlich ist die Zeit eher Ursache des Vergehens: die Veränderung nämlich, deren Zahl die Zeit ist, wirkt an sich zerstörend, etwas entsteht durch sie nur in zufälliger Weise. Denn in der Veränderung wird etwas von seinem ursprünglichen Zustande weggeführt: wenn dadurch etwas Neues entsteht, so liegt das nicht an der Veränderung als solcher, sondern daran, daß sie ihren Abschluß gefunden hat; ihr Ergebnis wird aber nicht durch sie bedingt, sondern durch die Absicht eines Agens, das einem bestimmten Ziele zustrebt. Aristoteles ist in der Begründung nicht so ausführlich: er macht bloß die Bemerkung, daß die Bewegung an und für sich ein Verdrängen bewirke; die Auslegung ähnelt der des Averroës[3].

Ein Anzeichen, daß die eben vorgetragenen Gedanken richtig sind, findet sich in folgendem: nichts entsteht, ohne daß die Ursache deutlich zutage tritt: denn nichts kann sich selbst hervorbringen. Dagegen ist es sehr wohl möglich, daß die Ursache des Vergehens im Inneren eines Dinges liegt und sich so den Blicken der Außenwelt entzieht, was z. B. der Fall ist, wenn jemand an Altersschwäche stirbt (es gibt natürlich auch zerstörende Einflüsse, die von außen kommen; es kann einer durch das Schwert umkommen). Ist nun die Ursache des Vergehens nicht ersichtlich, dann machen wir die Zeit dafür verantwortlich, doch nicht in dem Sinne, daß die Zeit die Veränderung tatsächlich hervorriefe. Auch hier ist der aristotelische Text knapper, in seiner ausführlichen Auslegung hält Thomas sich wieder an Averroës[4].

Es wurde soeben gezeigt, wie die Zeit alle Veränderungen

---

[1] *ibid.*

[2] Thomas, *Phys.* IV lect. 22. Aristoteles, *Phys.* IV c. 13 p. 222 b, 16—27. Vgl. Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 a, 30—b 3.

[3] Averroës, *Phys.* IV com. 128.

[4] Thomas, *Phys.* IV lect. 22. Averroës, *l. c.*

in der Körperwelt mißt; sie mißt auch ihren privativen Gegensatz, die Ruhe, und zwar per accidens. Der Ausdruck wird so zu verstehen sein, daß die Zeit die Dauer der Bewegung mißt, die an Stelle der Ruhe stattfinden könnte [1].

β) In der Seele.

Auch auf die seelischen Vorgänge erstreckt sich die Zeit, obwohl sie ja nicht völlig von der ersten Bewegung abhängen. Völlig klar ist es nicht, wie Thomas sich das Verhältnis der Zeit zum Seelenleben im einzelnen denkt. Oft genug berührt er die Frage, doch im Zusammenhang behandelt er sie nicht. Nach einem Vergleich der einzelnen Äußerungen scheint folgendes seine Ansicht gewesen zu sein.

Im eigentlichen Sinne in der Zeit ist nur das, was zu seiner Vollendung eines anderen bedarf, das noch in der Zukunft erwartet wird. So findet eine Bewegung ihre Vollendung erst in ihrem Ziele, das so lange die Bewegung dauert noch zukünftig ist. Nicht im eigentlichen Sinne, sondern bloß durch die Umstände in der Zeit ist das, was keine derartige Vollendung von der Zukunft zu erwarten hat, dessen Existenz aber an Bewegungen geknüpft ist, die ihrerseits zeitlich sind. Dies letztere ist der Fall bei den seelischen Vorgängen [2].

Eine Wahrnehmung ist im letzten Augenblick ihrer Dauer nicht anders wie im ersten, sie ist jedoch an Erregungen der Sinnesorgane gebunden und darum zeitlich. Dasselbe gilt von den Affekten, auch sie bedürfen des körperlichen Organes. Unter ihnen ist die Freude am wenigsten der Zeit unterworfen, weil sie dadurch entsteht daß eine Bewegung ihren Abschluß findet, die Bewegung nämlich, die zum Besitze des erstrebten Gutes führt [3]. Der Abschluß einer Bewegung ist aber instantan und nicht zeitlich. Daß die Freude selbst in einem Augenblicke zustande kommen könne, lehrt auch Aristoteles [4].

---

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 b, 7—14. cf. *S. theol.* I. q. 10 a. 4 ad 3.

[2] Thomas, *S. theol.* I—II q. 31 a. 2 c. *Sent.* IV d. 17 q. 1 a. 5 q. 3 ad 1.

[3] Thomas, *S. theol.* I—II q. 31 a. 2 3 m. *Sent.* IV d. 49 q. 3 a. 1 q. 3, c.

[4] Aristoteles, *Eth. Nicom.* X c. 3 p. 1174 b, 5—10. Vgl. hierzu Matth. Meier, *Die Lehre von Thomas von Aquino de passionibus Animae* in: *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, XI, 2 (Münster 1912) 86—87.

Was schließlich die geistigen Funktionen betrifft, so ist zu bedenken, daß intellektuelle Erkenntnis Phantasmen zur Vorbedingung hat. Diese sind ihrerseits von dem Körper abhängig und unterstehen somit der Zeit. So kommt es, daß unser Urteilen, welches in einem Zusammensetzen und Trennen von Vorstellungen besteht, zeitlicher Natur ist. Rein unzeitlich ist dagegen die Erkenntnis des Wesens eines Gegenstandes; denn hier wird von allen zufälligen Merkmalen abstrahiert, also auch von den zeitlichen Bestimmungen [1]. Was zunächst nur dem Inhalt der Abstraktion zukommt, wird von Thomas auch der Tätigkeit des Abstrahierens beigelegt.

Von der intellektiven Freude sagt Thomas, daß auch sie höchstens in sehr indirekter Beziehung zur Zeit gehöre, dadurch nämlich, daß die Verstandestätigkeit, die Vorbedingung dieser Freude ist, mit Phantasmen verknüpft ist [2].

Über das Verhältnis der Zeit zu den Willensvorgängen sagt er nichts Näheres. Er beschränkt sich auf die Bemerkung, daß auch sie nicht eigentlich in die Zeit gehören [3].

Der Gedanke, der allen diesen Ausführungen zugrunde liegt, ist der, daß die geistige Seele selbständig ist und nur mittelbar, durch den Körper, von der Himmelsbewegung abhängt; darum darf die Tätigkeit dieser Seele nicht ohne Einschränkung mit dem Maß der ersten Bewegung d. h. der Zeit gemessen werden.

II. Der Augenblick und der Träger der Bewegung.

Die Zeit ist ein Kontinuum, als solches läßt sie sich teilen. Wir zerlegen so die Zeit in Vergangenheit und Zukunft. Die Vergangenheit ist eine stetige Größe, die in der Gegenwart endigt; mit anderen Worten, sie hat einen Endpunkt, über den hinaus nichts Vergangenes ist, und vor dem nichts Zukünftiges sich findet. Auch die Zukunft muß einen derartigen Abschluß gegen

[1] Thomas, *S. cont. gent.* II c. 96 fi. *S. theol.* I q. 85 a. 5 ad 2. Vgl. *De mem. et rem.* lect. 2, *S. theol.* I—II q. 113 a. 7 ad 5, *Sent.* I d. 8 q. 2 a 3 c. *Sent.* I d. 38 q. 1 a 3 ad 3 u. sonst.

[2] Thomas, *Sent.* IV d. 49 q. 3 a. 1 q. 3 c.

[3] Thomas, *Sent.* IV d. 17 q. 1 a. 5 q. 3 ad 1, *Sent.* IV d. 49 q. 3 a. 1 q. 3 ad 1.

die Vergangenheit besitzen. Es handelt sich hier nicht um zwei Grenzmarken, sondern um eine; Vergangenheit und Zukunft stoßen aneinander an, weil anders die Zeit nicht kontinuierlich wäre. Die gemeinschaftliche Grenze von Vergangenheit und Zukunft nennen wir das „Jetzt“ [1].

Das „Jetzt“ ist unteilbar; das läßt sich auf dreierlei Art beweisen. Nehmen wir an, es gäbe Teile des „Jetzt“; es müßte dann der erste vergangen sein, wenn der zweite bereits ist; nun gehört das „Jetzt“ zur Vergangenheit und zur Zukunft, und darum auch seine Teile; mit ihnen würde sich aber ein Stück Vergangenheit in der Zukunft, ein Stück Zukunft in der Vergangenheit finden.

Ferner wäre das, was die einzelnen Teile des „Jetzt“ trennte, das eigentliche „Jetzt“; denn es wäre ja gemeinschaftliche Grenze von Vergangenheit und Zukunft. Dieser Konsequenz entgeht man nicht dadurch, daß man etwa sagt, das „Jetzt“ ist Grenze seiner eigenen Teile; denn das ist unmöglich; nichts teilt sich selbst [2].

Schließlich hätte ein geteiltes „Jetzt“ ein Nacheinander von Teilen; es würde nicht mehr sich selbst gleich sein, in dem Sinne, daß es nicht voll und ganz auf einmal da wäre, was wir doch beim „Jetzt“ annehmen; sagen wir „Jetzt“, so meinen wir nach Thomas „zugleich in der Gegenwart sein“ [3].

Aus dieser Unteilbarkeit folgt, daß das „Jetzt“ immer dasselbe bleibt; denn angenommen es höre auf, so muß das entweder geschehen, solange es noch Gegenwart ist, oder später. Das erstere ist nicht möglich; wenn etwas gegenwärtig ist, so ist es und kann dann nicht verschwinden. Später aber auch nicht; denn dann müßte das „Jetzt“ nach einer Weile — und wäre das eine noch so kleine Weile — aufhören, weil auf einen Augenblick ein zweiter nicht unmittelbar folgen kann. Augenblicke wie Punkte können sich nicht berühren; denn das heißt teilweise eins

[1] Thomas, *Phys.* VI lect. 5. Aristoteles, *Phys.* VI c. 3 p. 233 b, 35—234 a, 3.

[2] Diese thomistische Auslegung scheint besser wie die Prantls: „Die Teilung nämlich setzt das Geteilte in ein Wechselverhältnis von Teil und Ganz und hebt hierdurch ein schlechthin reines Anundfürsichsein auf.“ Prantl, *Aristoteles' Acht Bücher Physik*, München 1854, S. 514.

[3] Thomas, *Phys.* VI lect. 5. Aristoteles, *Phys.* VI c. 3 p. 234 a 11—20

sein; Punkt und Augenblick haben keine Teile, sie gehen entweder ganz ineinander auf, oder es liegt etwas zwischen ihnen. Verschwände also der Augenblick nach einem Weilchen, so müßte er der Reihe nach mit den unendlich vielen Augenblicken, die jede Weile birgt, gleichzeitig sein. Gleichzeitige „Jetzt" kann es nicht geben; ebensowenig wie Monate gleichzeitig sein können. Überhaupt sind Zeiten nur in dem Sinne zugleich, daß eine die andere enthält, wie ein Monat seine Tage, ein Jahr seine Monate. Augenblicke umfassen einander aber nicht, keiner ist größer als der andere. Die Gegenwart hört also nie auf. Wie aber kommt es, daß wir dennoch von einzelnen Augenblicken reden, an einem bestimmten Zeitabschnitte Anfang und Ende, d. h. zwei Momente unterscheiden? Wenn zwei Ereignisse im gleichen Moment eintreten, so geschehen sie gleichzeitig. Niemand aber wird behaupten, was in tausend Jahren sich zutragen wird, ereigne sich heute. Es muß also doch mehr als den einen Augenblick geben [1].

Wir stehen vor einer Antinomie; wiederum hilft eine Betrachtung der Bewegung. Der Wechsel des Augenblickes macht uns bemerklich, daß ein „Vorher und Nachher" vorliegt, läßt die Zeit erkennen. Für die Bewegung spielt diese Rolle ihr Träger; sehen wir einen Körper erst hier und dann dort, so wissen wir, daß er sich bewegt hat [2]. Dem Augenblick entspricht also der Träger der Bewegung. Wie der Körper im Lauf der Bewegung an sich derselbe bleibt und bloß seine Lage ändert, so ist der Wechsel des Augenblickes bloß ein Wechsel der „Seinsweise" eines und desselben stets voranschreitenden „Jetzt". Wie Thomas sich ausdrückt, bleibt das „Jetzt" ‚idem subiecto' ... einmal sagt er sogar ‚secundum substantiam' [3] ... es ändert sich in seinem ‚esse', seiner ‚ratio'. Das Verhältnis ist analog dem von Substanz und Akzidens; das Ausdruckspaar kann nur nicht angewendet werden, weil das „Jetzt" keine Substanz ist [4].

Das „Jetzt" ist kein Ding, und muß daher an einem Dinge sein; dieser Träger ist der bewegte Gegenstand. Wie die Zeit

---

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 15. Aristoteles, *Phys.* IV c. 10 p. 218 a 8—30.
[2] Thomas, *Phys.* IV lect. 18. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 b 23—24.
[3] Thomas, *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 2 c.
[4] Thomas, *Phys.* IV lect. 18. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 b 13—15.

eine Zahl in der Bewegung ist, so ist auch das „Jetzt“ eine Zahl in dem bewegten Körper, wenn ungenauerweise die Eins, das Prinzip der Zahl, eine Zahl genannt werden darf[1].

Hier läßt Thomas eine Lücke. Er mußte noch angeben, welcher bewegte Gegenstand der Träger des „Jetzt“ ist. Einmal erklärt er das „Jetzt“ für die Einheit alles dessen, was sich in der Zeit bewegt. Vielleicht verstand er also unter dem „Jetzt“ die irdische Welt, soweit sie eine Einheit bildet. Sicher ist dies aber nicht, zumal im dritten Teil der theologischen Summe, der ja nicht mehr von Thomas selbst aber doch in seinem Sinne fertiggestellt wurde, eine andere Auffassung angedeutet wird. Es wird dort bemerkt, daß die erste Bewegung Grund der Einheit der Zeit und des Augenblickes sei. Danach wäre das erste Bewegte etwa der eigentliche Träger des Augenblicks, ähnlich wie die erste Bewegung das eigentliche Fundament der Zeit abgibt. Das würde sehr schön zu Thomas' übrigen Anschauungen passen; doch das allein berechtigt nicht zu der Annahme, daß Thomas wirklich so dachte.

III. Augenblick und Zeit.

Das „Jetzt“ verhält sich zur Zeit, wie sich das Bewegliche zur Bewegung verhält. Das Bewegliche ist ein „dieses“, ein selbständiges Ding. Als solches läßt es sich eher erkennen als die Bewegung, die keine Substanz ist; die Bewegung sehen wir an ihm. Am Wechsel des „Jetzt“ erkennen wir den Zeitfluß. Denn das „Jetzt“ ist uns besser bekannt als die Zeit[2]. Thomas bedient sich des aristotelischen Ausdruckes und sagt: Das „Jetzt“ mißt die Zeit; denn es wird ja im X. Buch der Metaphysik nachgewiesen, daß die Dinge von dem gemessen werden, was in ihrer Ordnung der Erkenntnis am ehesten zugänglich ist.

Die Bewegung und das Bewegliche gehören zusammen. Dementsprechend wäre auch die Zeit nicht, wenn das „Jetzt“ fehlte, und das „Jetzt“ könnte nicht ohne die Zeit sein[3]. Das erste leuchtet uns ein, das zweite könnte Anstoß erregen. Zwar kann

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 18. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 220 a 1—4.
[2] Thomas, *Phys.* IV l. 18. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 219 b, 29—31.
[3] Thomas, *l. c.* Aristoteles, *l. c.* p. 219 b, 33—220 a, 3.

es keine Bewegung geben, wenn nichts da ist, was sich bewegen könnte; wohl aber scheint eine starre Welt, eine Welt ohne Bewegung denkbar, und wenn ihr auch die Zeit fehlte, so besäße sie doch ihr „Jetzt". Ohne Erläuterung behauptet aber Aristoteles das Gegenteil und Thomas mit ihm.

Das erklärt sich daraus, daß für Aristoteles es in der Natur des Beweglichen liegt, sich zu bewegen; gäbe es keine Bewegung, so käme das daher, daß es nichts Bewegliches gibt. Thomas weist an einer Stelle darauf hin, daß das „Jetzt" der Zeit dem Beweglichen, das sich fortwährend anders verhält, entspricht[1]. Er kennt, wie sich später zeigen wird, auch ein „Jetzt", das dem unzerstörbaren Wesen der ewigen Dinge entspricht, ein „Jetzt" höherer Ordnung[2].

Das Bewegliche gibt der Bewegung ihre Einheit. Ein und dieselbe Bewegung kann nicht beliebigen Trägern angehören, sie ist an einen gebunden; hört dieser auf sich zu bewegen, und fängt ein anderer an, so beginnt auch eine neue Bewegung, die alte ist nicht mehr. Andererseits dient das Bewegliche zur Unterscheidung einzelner Abschnitte der Bewegung. Denn es gewährt stets einen anderen Anblick. Betrachten wir eine von seinen Erscheinungsweisen, so wissen wir, daß jede Verfassung, die das Bewegliche vor der Bewegung besaß, zu dem vorhergehenden Teile der Bewegung gehört, und daß jede, die es besitzen wird, zu dem zukünftigen Teil zu rechnen ist. In gleicher Weise ist das „Jetzt" einerseits Grund des einheitlichen Zusammenhangs der Zeit; andererseits gibt es auch die Mittel, die Zeitabschnitte zu unterscheiden, indem es sie voneinander trennt, wie ja schon oft erklärt wurde[3].

Diese doppelte Funktion des „Jetzt" läßt sich auch am Punkte

[1] Thomas, *l. c.* kurz vorher. [2] Siehe unten S. 51.

[3] Thomas, *Phys.* IV l. 18. Aristoteles, *Phys.* IV c. 11 p. 220 a, 5—9. Nach Aristoteles bedingt das „Jetzt" die Einheit der Zeit noch in anderer Beziehung, nämlich nicht bloß ihre kontinuierliche Einheit im Fortgange, sondern auch die Einheit der gesamten Zeit, die verfließt. Allerdings spricht Aristoteles diesen Gedanken nur einmal und dazu sehr kurz aus (*Phys.* IV p. 219 b, 10—11): *ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν.* Thomas mißversteht die Stelle und legt aus: sed illud quod simul existit de tempore est idem, scilicet ipsum nunc . . . Damit geht ihm ein interessanter Gedanke des Aristoteles verloren.

illustrieren. Ein Punkt auf einer Linie ist einmal sozusagen das Verbindungsglied der Linienstücke links und rechts von ihm; dann ist er aber auch das Ende des einen und der Anfang des anderen und so trennt er wiederum die Linie in zwei Teile. Doch ist die Analogie zwischen „Jetzt" und Punkt unvollkommen, denn der Punkt ist fest, und darum können wir ihn tatsächlich wie zwei verschiedene behandeln, z. B. als Anfangspunkt und Endpunkt. Dann müssen wir bei ihm Halt machen, wie es in der Natur bei der Reflexionsbewegung geschieht, die zu einem Punkt hinführt, und nach einem kurzen Intervall der Ruhe wieder von ihm zurückkehrt. Das „Jetzt" aber rastet nie, es wechselt ohne Unterlaß und kann darum in derselben Form nicht zweimal genommen werden. Das bedeutet nicht, daß irgendein bestimmtes „Jetzt" nicht Anfang einer Zukunft und Ende einer Vergangenheit ist, sondern bloß, daß dieser Anfang und dieses Ende sich nicht trennen lassen. Das „Jetzt" ist, wie es an anderer Stelle heißt, der Potenz nach doppelt, der Potenz nach Anfang und Ende[1].

Das „Jetzt" ist die Grenze zwischen einzelnen Zeitabschnitten und insofern ein Akzidenz der Zeit, aber kein Teil von ihr; denn ein Kontinuum wie die Zeit setzt sich nach bekannten aristotelischen Grundsätzen nicht aus unteilbaren Elementen wie die „Jetzt" zusammen. Als Grenze gehört das „Jetzt" einzig und allein der Zeit an, es ist aber auch Zahl, eine „Eins", wie schon bemerkt wurde, und als solche gehört es zu allem möglichen; es ist die „Eins" von allem, was sich in der Zeit bewegt[2].

Diese Grenze ist aber auch alles, was von der Zeit wirklich da ist; das übrige muß der Verstand sich ergänzen, ebenso wie er die Bewegung vervollständigen muß; in der Wirklichkeit findet sich nur das Ding, das sich bewegt. Diese Beziehung zwischen Zeit und Augenblick wurde bereits berührt[3].

---

[1] Thomas, *l. c.* Aristoteles, *l. c.* 10—14. Aristoteles sucht daraus die Ewigkeit der Zeit zu beweisen. Vgl. oben S. 6. Thomas antwortet: Das „Jetzt" gleicht einem Punkte; ein Punkt braucht nicht immer zwischen zwei Linien zu liegen; er kann auch ihr Endpunkt sein. Dasselbe gilt von dem „Jetzt". Erst muß bewiesen sein, daß die Zeit unendlich ist, dann kann man behaupten, jedes Jetzt liege zwischen zwei Zeitstrecken. (Vgl. *Phys.* VIII l. 2.)

[2] Thomas, *l. c.* Aristoteles, *l. c.* 15—24.

[3] S. oben S. 20. Zu diesem Satz findet sich keine Parallele bei Aristoteles.

An sich bleibt ein Körper, der sich bewegt, derselbe; weil er aber nacheinander an verschiedenen Orten ist, ist er äußerlich stets ein anderer, und dieser Wechsel ist die Bewegung. Wie oben gezeigt wurde, liegen beim „Jetzt" die Dinge ganz ähnlich. Es ist im Grunde immer dasselbe, seine Seinsweise wechselt fortwährend, und dieser Fluß des „Jetzt" ist die Zeit[1].

Aristoteles hat diesen Gedanken nicht ausgesprochen; allein es ist ganz im Sinne seines Satzes: „Jetzt : Zeit = Träger der Bewegung : Bewegung", wenn Thomas die Zeit bildlich den „Fluß des Jetzt" nennt. Von Rechts wegen sollte dieser Gedanke viel mehr im Mittelpunkt der thomistischen Zeitlehre stehen; er findet sich aber nur selten und an wenig bedeutenden Stellen ausgesprochen, und scheint daher ein nachträglicher Einfall gewesen zu sein.

IV. Augenblick und Bewegung.

Im „Jetzt" gibt es weder Bewegung noch Stillstand[2]. Nimmt man nämlich an, daß die Dinge sich im „Jetzt" bewegen, so darf man auch annehmen, daß eines sich schneller bewegt wie das andere, und die Strecke AC zurücklege, während das andere nur bis G kommt. Der Körper, der sich schnell bewegt, wird G eher erreichen als der langsame, also weniger wie einen Augenblick brauchen; mit anderen Worten, wenn etwas sich während eines „Jetzt" bewegen soll, so muß dieses teilbar sein, was, wie bereits bewiesen, unmöglich ist. Ruhe gibt es in dem „Jetzt" auch nicht, und zwar aus drei Gründen.

Erstens: Ruhe bildet den privativen Gegensatz zur Bewegung. Nur das ruht, was sich nicht bewegt, obwohl es sich bewegen könnte. Man darf also nicht von Ruhe im eigentlichen Sinne reden, wo Bewegung unmöglich ist, wie es im „Jetzt" der Fall ist.

Zweitens: Wenn sich etwas eine Zeit lang bewegt, so bewegt es sich in jedem Teile dieser Zeit; ebenso ruht ein Ding in jedem Teile des ganzen Zeitraumes, währenddessen es ruht. Folgt nun die Bewegung auf einen Zustand der Ruhe, so gehört der Augenblick, wo die Bewegung einsetzt und die Ruhe aufhört, zu beiden

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 4 ad 2; *Phys.* IV l. 18.

[2] Thomas, *Phys.* VI l. 5. Aristoteles, *Phys.* VI c. 3 p. 234 a, 31—234 b, 9.

Zeiträumen, dem der Ruhe und dem der Bewegung. Das betreffende Ding müßte also in diesem Augenblick ruhen, weil er der Zeit der Ruhe angehört, und auf der anderen Seite, da er auch die Zeit der Bewegung eröffnet, müßte das Ding sich während desselben Augenblickes bewegen, was widerspruchsvoll und darum unmöglich ist.

Schließlich drittens: Ruhen heißt, sich jetzt ebenso verhalten wie vorher, im Ganzen wie auch in den Teilen; denn, was sich anders verhält wie vorher, einen anderen Ort hat, andere Quantität oder Qualität zeigt, das ist in Bewegung. Im „Jetzt" gibt es kein „Vorher", denn es ist ja unteilbar: Ruhe kann es daher im „Jetzt" keine geben.

Thomas beschränkt sich hier auf eine Wiedergabe dessen, was Aristoteles sagt. Der zweite Beweis dafür, daß auch keine Ruhe im „Jetzt" stattfindet, ist bei beiden dunkel. Er ist eine „Argumentatio ad hominem". Der Widerspruch ergibt sich nämlich nur, wenn man annimmt, daß in dem Augenblick überhaupt eine Bewegung stattfinden könne, wie Simplicius richtig bemerkt[1].

Im Augenblick findet also keine Bewegung statt; jede Bewegung geschieht vielmehr zwischen zwei Augenblicken. Keiner von beiden gehört zur Bewegung selbst, einen letzten Augenblick, wo noch Bewegung ist und einen ersten, wo sie schon ist, gibt es nicht[2].

Es läßt sich nämlich immer ein Unteilbares, ein „Jetzt" angeben, wann eine Veränderung sich eben vollzogen hat. Dagegen wird man kein „Erstes" (Augenblick oder Zeitstrecke) finden, in dem die Veränderung beginnt.

Für beide Sätze führt Thomas ziemlich weitläufige Beweise an, für den zweiten Satz sogar drei, von welchen der erste abgekürzt wiedergegeben werden soll.

Angenommen AD bedeute jenen ersten Zeitpunkt oder jene erste Zeitstrecke, wann die Bewegung anfängt. Ist AD ein Zeitpunkt, so müßte in ihm eine Bewegung stattfinden, was unmöglich ist; ist AD eine Zeitstrecke, so läßt es sich teilen, sodaß die Bewegung jedenfalls nicht zunächst mit dem ganzen AD anhebt,

[1] Simplicius, *Com. in Phys.* VI ed. Diels p. 962 12—13.

[2] Thomas, *Phys.* VI lect. 7. Aristoteles, *Phys.* VI c. 5 p. 236 a, 7—b, 18.

sondern mit einem seiner Teile. Diese lassen sich wieder in kleinere Abschnitte zerlegen, auf die man dann dieselbe Argumentation anwenden kann.

Die beiden eben bewiesenen Sätze werden von Thomas im Sentenzenkommentar vielfach bei theologischen Fragen angewendet[1]. Es versteht sich daher leicht, wenn er sie im Anschluß an Aristoteles ausführlich beweist, und zwar nicht allein für die Ortsbewegung, sondern auch für Wachstum und Abnahme, sowie für qualitative Veränderung. Diese Ausführungen sind sehr trocken, ihr Inhalt wurde zum Teil schon besprochen[2], schließlich stehen sie nur in mittelbarer Beziehung zur Zeit. Eine ausführliche Wiedergabe schien darum nicht am Platze zu sein.

V. Die Zeit und der Träger der Bewegung.

Die veränderlichen Dinge sind in der Zeit; das heißt nichts anderes, als daß sie von der Zeit gemessen werden. Denn was sollte „in der Zeit sein" sonst bedeuten? Etwa „während" des Zeitverlaufes existieren? Dann müßte auch der Sternenhimmel in einem Hirsenkorn sein; denn der Sternenhimmel existiert, „während" das Hirsenkorn existiert. „In der Zeit sein" drückt keine so zufällige Beziehung wie die Koexistenz aus. Es muß vielmehr eine Beziehung zur Zeit als Zahl darstellen. „In" einer Zahl kann etwas auf zweierlei Weise sein; einmal als Teil oder Eigenschaft der Zahl, wie Eins, gerade, ungerade; in solcher Weise ist das „Vorher und Nachher" in der Zeit; wir sprechen aber jetzt von Dingen, die also weder Teil noch Eigenschaft einer Zahl sind; sie können nur auf die zweite mögliche Weise in einer Zahl sein; d. h. so, daß die Zahl ihre Anzahl ist. Was aber die Zeit zur Anzahl hat, wird von ihr gemessen[3]. — Auf Griechisch oder Lateinisch mag diese Beweisführung nicht schlecht geklungen haben, uns kommt sie sonderbar vor, weil wir das Wörtchen „in" nicht so gebrauchen.

[1] Thomas, *Sent.* IV d. 11 q. 1 a. 3 q. 2 c; ähnlich d. 17 q. 1 a. 5 q. 3 u. sonst. [2] S. oben S. 30.

[3] Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 a, 7—26.

Zum Träger der Bewegung steht die Zeit nicht in derselben engen Beziehung wie zur Bewegung, deren Dasein und Wesen sie mißt. Von einem Dinge kann nur die Dauer des Daseins zeitlich gemessen werden. Das Maß seines Wesens ist eher das „Jetzt", fügt Thomas hinzu [1].

Das Ding wird von der Zeit gemessen, auch wenn es ruht [2], aber nur weil es sich dann bewegen könnte. Ferner ist auch Nichtseiendes zeitlich meßbar, sobald es nur einmal existiert hat oder einmal existieren wird [3].

Was nicht sein kann, und was notwendigerweise ist, läßt sich nicht in zeitliche Grenzen einschließen; es liegt außerhalb der Zeit. Das zeigt sich auch daran, daß der Zahn der Zeit an ihm vergeblich nagt, während er alles Zeitliche zerstört [4].

Die Zeit ist eine äußerliche Bestimmung der Dinge; wie der Ort bezieht sie sich auf Gegenstände, denen sie nicht inhäriert. Aber der Ort ist die Oberfläche der Umgebung eines Körpers und inhäriert wenigstens einem Dinge unmittelbar; die Zeit ist Akzidenz der Bewegung, die selber ein Akzidenz ist [5].

Die zeitliche Bestimmung macht die Kategorie des „Wann" aus; zur örtlichen Bestimmung gehören zwei Kategorien, das „Wo" und die „Lage"; letztere bedeutet die Anordnung der Teile des Dinges an seinem Orte. Für die zeitliche Bestimmung ist eine derartige ergänzende Kategorie unnötig, da die Anordnung von Teilen in der Zeit schon im Begriff der Zeit enthalten ist; denn die Zeit ist die Zahl der Bewegung in bezug auf „Vorher und Nachher" [6].

---

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 20.

[2] Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 b 11—12.

[3] Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 b, 28—222 a, 2.

[4] Thomas, *Phys.* IV lect. 20. Aristoteles, *Phys.* IV c. 12 p. 221 b, 3—7.

[5] Thomas, *Sent.* II d. 12 q. 1 a. 5 ad 2.

[6] Thomas, *Phys.* III lect. 5: . . . est praedicamentum ubi et situs: quod addit supra ubi ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur . . . Der Satz steht in einem längeren Exkurse und hat keine Parallele bei Aristoteles.

Anhang.

Die Zeitwahrnehmung.

Die Zeit wird nur von denjenigen Wesen erfaßt, die ein Gedächtnis besitzen; umgekehrt besitzen nur die Lebewesen Gedächtnis, die in irgendeiner Weise zur Zeitwahrnehmung befähigt sind [1].

Wir nehmen den Zeitfluß wahr, wenn wir die Sukzession der Bewegung erfassen; diese wiederum erkennen wir am ehesten an der Strecke, die sie durchläuft. Eine Strecke ist eine Größe, zu deren Wahrnehmung, nach aristotelischer Auffassung, kein bestimmter Einzelsinn sondern der Gemeinsinn dient; durch diesen wird daher auch die Zeit erfaßt werden, die ja auf die Strecke zurückgeht.

Auch die Art und Weise der Erfassung sucht Thomas zu kennzeichnen. Sie geschieht nicht dadurch, daß ein Sinnesorgan erregt wird, daß die Erregung sich weiter fortpflanzt, um dann im Gemeinsinn zu enden und so unmittelbar die Zeitvorstellung zu erwecken, sondern der Hergang ist etwas komplizierter. Die Erregung dauert ein Weilchen fort, nachdem der Reiz entfernt ist; aus einer derartigen sekundären Bewegung, wie Thomas sich ausdrückt, entsteht die Zeitwahrnehmung [2].

In einem anderen Zusammenhang wird die Frage erörtert, ob wir ganz kleine Zeiten noch merken, oder ob wir sie für bloße Augenblicke halten.

Thomas löst die Frage für wahrnehmbare Größen überhaupt. Es kann ein Gegenstand so klein sein, daß er allein unsere Sinne

---

[1] Thomas, *De mem. et rem.* lect. 1 fi. Aristoteles, *De mem. et rem.* c. 1 p. 449 b, 27—30: *τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη· διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη.*

[2] Thomas, *De mem. et rem.* lect. 2. Aristoteles, *De mem. et rem.* c. 1 p. 450 a, 9—12: *μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. ὥστε φανερὸν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν.* Mehr sagt Aristoteles nicht. Thomas verweist auf *De anima*, wo von der Erregung, die auch nach Entfernung des Reizes dauert, gesprochen wird. Vielleicht meint er: *De anima* III c. 3 p. 428 b 25—30: *. . . αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς . . .* Thomas legt die Stelle nämlich so aus (*De an.* III lect. 6): alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile sive non.

nicht mehr zu erregen vermag; dann nehmen wir ihn nicht wahr. Bildet er aber den Teil eines größeren Ganzen, so wirkt er im Verein mit den anderen Teilen desselben auf uns ein, und trägt dazu bei, ein Bild des Ganzen herzustellen. In diesem Falle nehmen wir ihn wahr, allerdings nicht für sich, sondern weil wir das Ganze wahrnehmen, dessen Teil er ist. Für die Zeit ergibt sich daraus, daß wir ganz kleine Zeitabschnitte nicht mehr für sich, wohl aber als Teile einer längeren Zeitdauer wahrnehmen können.

Thomas bemerkt übrigens noch, daß die Zeit nicht wie ein beständiges Objekt, z. B. eine Farbe wahrgenommen wird, sondern an einem anderen, das in der Zeit ist[1]. Aristoteles ist an dieser Stelle schwer verständlich; auch Thomas gelingt es nicht, völlige Klarheit in den Text zu bringen. Es scheint aber, als ob der Stagirite schlechtweg jede Zeit, auch die kleinste, für wahrnehmbar gehalten hat[2].

B. Die Zeit der reinen Geister.

Nicht alle Veränderungen hangen von der Bewegung ab; schon die Vorgänge in der menschlichen Seele sind nur mittelbar durch sie bedingt. Die Tätigkeit der reinen Geister ist gar nicht mehr von ihr beeinflußt: für die reinen Geister gilt also die Zeit der Körperwelt nicht mehr. Da jedoch in ihrer Tätigkeit verschiedene Momente aufeinanderfolgen, so muß es auch bei ihnen eine Zeit geben, allerdings eine Zeit besonderer Art[3]. Thomas sucht diese näher zu bestimmen.

---

[1] Thomas, *De Sensu et Sensato* lect. 18.

[2] Aristoteles, *De Sensu et Sensato* c. 7 p. 448 a, 24—26: *ἢ τοῦτ' οὐκ ἀληθές, οὐ δ'ἐνδέχεται χρόνον εἶναι ἀναίσθητον οὐδένα οὐδὲ λανθάνειν, ἀλλὰ παντὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι.* Das wird aus der Wahrnehmung der eigenen Existenz bewiesen; denn gäbe es unmerklich kleine Zeiten, so müßte uns während derselben die eigene Existenz entgehen. Aus einer folgenden Bemerkung des Aristoteles, daß nämlich vieles wahrgenommen werde, ohne so groß zu erscheinen, wie es wirklich ist, wie z. B. die Sonne, glaubt Thomas schließen zu dürfen, daß Aristoteles die Wahrnehmbarkeit der kleinsten Zeiten nicht wörtlich versteht; vielleicht hat Thomas recht.

[3] Abgesehen von den begrifflichen Schwierigkeiten kann Thomas schon deswegen die reinen Geister nicht schlechtweg für überzeitlich erklären, weil

Eine Sukzession muß sie besitzen; das gehört zum Wesen einer jeden Zeit, das liegt in der Definition „Zahl der Bewegung in bezug auf Vorher und Nachher" beschlossen. Die Sukzession bildet das formale Element der Zeit; ihr gegenüber steht als materiales die Kontinuität. Diese kann der Zeit der reinen Geister fehlen; es hängt das davon ab, ob die Tätigkeit, die sie mißt, kontinuierlich verläuft oder nicht; denn wir haben ja gesehen, daß die Kontinuität unserer Zeit von der Bewegung herrührt [1].

Mit kontinuierlicher und nichtkontinuierlicher Tätigkeit der reinen Geister meint Thomas folgendes. Nach seiner Auffassung kann jeder reine Geist in einem bestimmten Umkreise der Körperwelt wirken. Den Ort seiner Tätigkeit kann er sich wählen und nach Belieben verändern. Dies tut er entweder allmählich, indem er seinen Wirkungskreis etwa längs einer bestimmten Strecke verschiebt, oder unvermittelt, indem er seine Tätigkeit plötzlich von einer Stelle an die andere verpflanzt [2]. Im Bewußtseinsleben des reinen Geistes finden nur solche abrupte Wechsel statt. Er besitzt nach Thomas eine höhere Form der Erkenntnis als der Mensch; ihm steht ein Schatz angeborener Ideen zur Verfügung, die ihn jeden Gegenstand sofort von Grund aus verstehen lassen: er braucht sich nur einer entsprechenden Idee zuzuwenden. Hier fehlt also alles lange Überlegen, jedes mühselige sich Emporringen zur Einsicht; ein Erkenntnisakt folgt auf den anderen [3].

Hierfür gilt nun nach Thomas eine diskrete Zeit, die er sich als eine Kette von einzelnen aneinandergrenzenden „Jetzt" denkt; einem jeden von ihnen entspricht etwa ein einzelner Denkakt. Sie sind unteilbar, wie auch jeder Denkakt unteilbar ist.

---

das Augustinus widersprechen würde, der *Super Genes. ad litt.* lib. VIII c. 20 (*PL* 34, 388) sagt: Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus ac locum. Diese Stelle zitiert Thomas *S. theol.* I q. 57 a. 3 ad 2, q. 61 a. 2 ad 2, q. 85 a. 4 ad 1.

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 53 a. 3 c. Thomas, *Sent.* I d. 37 q. 4 a. 3 c. Das opusculum 32, de instantibus, das Mandonnet für unecht erklärt, lehrt in der Tat hier anders: cum autem Angelus agit aliquid extra, sicut factum est in Angelo Tobiae tunc actio sua mensuratur tempore nostro.

[2] Thomas, *S. theol.* I q. 53 a. 1 c.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 58 a. 1—4.

Sie sind auch nicht in unendlicher Anzahl wie die „Jetzt“ in der Körperwelt [1].

Dies ist in Kürze Thomas' Lehre von der Zeit der reinen Geister. Seine Zeitgenossen, Albertus und Bonaventura lehnen eine derartige zweite Zeitart ab; gewiß, sagt Albertus, ist die erste Bewegung nicht Ursache der Tätigkeit der reinen Geister, sie kann aber dennoch als Zeitmaß derselben dienen, ebenso wie Zahlen ein Maß für die Dinge abgeben, obwohl sie keineswegs Ursache derselben sind [2]. Bonaventura versteht unter Zeit das Maß jeglicher Veränderung; es scheint ihm eine unnötige Einschränkung des Begriffes zu sein, wenn man ihn nur für die Himmelsbewegung und was davon abhängt gelten läßt [3].

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 63 a. 6 ad 4, *Sent.* I d. 37 q. 4 a. 3 ad 3. Vgl. auch I—II q. 113 a. 7 ad 5.

[2] Albertus Magnus, *S. theol.* I tr. 5 q. 23 m. 3 a. 2 c.

[3] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 p. 1 a. 2 q. 2.

Die Ewigkeit.

Die Art der Betrachtung.

Thomas ist kein Philosph wie Plato, der in der Intuition die Wahrheit erfassen will; er geht vielmehr wie Aristoteles Schritt für Schritt in sorgfältiger Unterscheidung der Begriffe vor. So tritt er auch an die Frage der Ewigkeit heran. Aus den schwungvollen, fließenden Darstellungen bei Boëthius, bei Augustinus und andern greift er einzelne Sätze heraus und untersucht sie Wort für Wort; so glaubt er ihre Bedeutung auszuschöpfen. Daß er dabei gelegentlich die wahre Meinung der Verfasser verfehlt, läßt sich leicht verstehen.

A. Die Ewigkeit Gottes.

Das Wesen der Zeit besteht in dem Nacheinander in der Bewegung, das abgezählt wird; die Antithese zur Bewegung bildet das absolut unveränderliche Sein; betrachten wir seine Einförmigkeit, sagt Thomas, so gelangen wir zum Begriff der Ewigkeit. Sie kennzeichnet sich somit durch ein doppeltes Moment, einmal dadurch, daß sie weder Anfang noch Ende hat, und weiter, daß ihr jegliche Sukzession fremd ist, daß sie ganz auf einmal ist [1].

Boëthius definiert die Ewigkeit als „den auf einmal ganzen und vollkommenen Besitz unbegrenzbaren Lebens“ [2]. Ist das richtig? Zunächst scheint es ein Pleonasmus zu sein, wenn man von ganzem und vollkommenem Besitz redet, einer dieser Ausdrücke würde genügen [3]. Allein es soll eine scharfe Unterscheidung

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 1 c.

[2] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 1 obi. 1. *Sent.* I d. 8 q. 2 a. 1 obi. 1. Boëthius, *consol.* (rec. Peiper) V. c. 6, 9: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 1 obi. 5. *Sent.* I d. 8 q. 2 a. 1 obi. 5.

der Ewigkeit von der Zeit erzielt werden; die Zeit enthält ein doppeltes Moment: „ihre Sukzession", die ihr Wesen ausmacht, und das „Jetzt". Dieses ist unvollkommen und soll durch den Ausdruck „vollkommen" von der Ewigkeit ausgeschlossen werden. Gegen die Sukzession wendet sich die Bestimmung „auf einmal ganz" [1]. Im Sentenzenkommentar gibt Thomas auf dieselbe Frage dieselbe Antwort wie hier in der theologischen Summe, aber etwas ausführlicher [2]. Es zeigt sich dort, daß er die Unvollkommenheit des zeitlichen „Jetzt" folgendermaßen versteht: das „Jetzt" entpricht dem Dinge selbst, das sich bewegt; da aber jedes Geschöpf ein unvollkommenes Sein hat, so ist auch das zeitliche „Jetzt" unvollkommen.

Weiterhin ist doch die Ewigkeit eine Dauer; sie dürfte also nicht ein Besitz genannt werden [3]. Thomas meint jedoch, daß damit nur Unveränderlichkeit und Unaufhörlichkeit gekennzeichnet werden sollen, denn was man besitzt, das hat man fest und sicher [4].

Auch das „unbegrenzbar" darf keinen Anstoß erregen, weil es keine positive Bestimmung ist, denn unser Verstand ist eben so eingerichtet, daß er die einfachen Dinge nur aus den zusammengesetzten erkennt, indem er sich die Zusammensetzung wegdenkt. Es geht uns so z. B. mit dem Punkte, der für uns dasjenige ist, das keine Teile hat, und erst recht in der Lehre von Gott [5].

Noch ein letztes Bedenken. Die Ewigkeit ist eine Dauer und bezieht sich eher auf das Dasein als auf das Leben. Überlegt man aber, daß die Hindehnung der Dauer mehr an der Tätigkeit eines Dinges erfaßt wird als an seinem Dasein, wie ja die Zeit Zahl der Bewegung ist, und nicht des Dinges, welches sich bewegt, so schwindet auch diese Schwierigkeit. Leben erstreckt sich nämlich mehr auf die Tätigkeit als auf das Dasein [6].

Im Sentenzenkommentar hat Thomas diese Erklärung für das Wort „Leben" in der Definition des Boethius nicht gefunden; er hat dort drei andere, von denen keine ihn recht befriedigt. „Leben"

[1] In *resp. ad obi.* [2] Thomas, *Sent.* I d. 8 q. 2 a. 1 ad 4.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 1 obi. 6, ähnlich *Sent.* I d. 8 q. 2 a. 1 obi. 6.

[4] Thomas, *S. theol. in resp. ad obi.*, ähnlich *Sent. in resp. ad obi.*

[5] Thomas, *S. theol.* l. c. obi. 1, et resp. 1. *Sent.* l. c. obi. 1, et resp. 1.

[6] Thomas, *S. theol.* l. c. obi. 2, et resp. 2.

ist hier im weitesten Sinne genommen für Sein; wie Augustin einmal alle Veränderung der Geschöpfe gewissermaßen einen Tod derselben nennt, so soll hier vielleicht „Leben" die Unveränderlichkeit Gottes ausdrücken. Oder es soll etwa darauf hingewiesen werden, daß für Gott Leben und Sein dasselbe ist[1]. Schließlich eine dritte Deutung, die schon stark an die der Summe anklingt: „Leben" hat mehr den Charakter eines Aktes als Sein[2].

Mit dieser letztgenannten Deutung kommt Thomas wohl dem Sinn der ganzen Definition am nächsten. Das Wort Leben soll eben die geistige Überfülle Gottes ausdrücken. Dem Platoniker Boëthius lag der Ausdruck besonders nahe. Schon Plato verstand unter *αἰών* nicht nur eine unendliche Dauer der Existenz, sondern auch eine besonders vollkommene Existenzweise, ein Leben. Diese Auffassung tritt besonders stark bei den Neuplatonikern hervor; man denke nur an Platons Definition der Ewigkeit[3].

Im vollen Sinne des Wortes ist Gott allein ewig[4]; nur er ist gänzlich unwandelbar[5]. Seine Ewigkeit ist aber sein Sein, weil bei ihm überhaupt Sein und Dasein eins ist. Nur vom menschlichen Standpunkt aus erscheint die Ewigkeit als ein Maß Gottes[6].

Es versteht sich daher von selbst, daß Thomas keine wirkliche Verschiedenheit der Ewigkeit von ihrem „Jetzt" annimmt. Begrifflich trennt er sie aber, wie er auch eine begriffliche Scheidung von Wesen und Dasein in Gott zuläßt. Die Ewigkeit mißt sein Dasein, dem Wesen entspricht das „Jetzt".

Im Kommentar zur Physik geht er bei der Besprechung des „Jetzt" der Zeit einmal kurz auf das der Ewigkeit ein. Das erstere entspricht dem bewegten Ding, das ständig sein Verhalten ändert. Nun denke man sich diesen Wechsel aufgehoben, dann bleibt noch immer das Wesen des Dinges, das sich ständig gleich verhält. Das „Jetzt" erscheint dann als ein stehendes und nicht mehr im Flusse; es hat kein Vorher und Nachher mehr. So hat

[1] Thomas, *Sent.* l. c. resp. 2.
[2] Thomas, *Sent.* l. c. resp. 3.
[3] Vgl. oben S. 4.
[4] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 3 c.
[5] Thomas, *S. theol.* I q. 9 a. 2 c.
[6] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 2 c.

man sich das „Jetzt“ der Ewigkeit zu denken[1], nämlich als Einheit eines Wesens, das immer im gleichen Zustand verharrt.

B. Die Ewigkeit der Geschöpfe oder das aevum.

Das Maß für die Unveränderlichkeit Gottes war die Ewigkeit; das aevum mißt dagegen die unveränderliche Kreatur. Beide Maße sind zu unterscheiden; sie verhalten sich zueinander wie die von ihnen gemessenen Objekte[2]. So unwandelbar eine Kreatur in ihrem Wesen sein mag, irgendwelche äußerliche Veränderungen gehen doch an ihr vor, oder sind wenigstens bei ihr möglich. Die Gestirne bewegen sich im Raume; die reinen Geister ändern ihr Wollen und Denken[3]. Die Geschöpfe erreichen die reine Unveränderlichkeit Gottes nicht. So kommt auch das aevum der Ewigkeit nicht gleich[4]. Es bedeutet eine Teilnahme an der Ewigkeit seitens des Geschöpfes[5]. Es hat mit ihr die Eigenschaft gemein, daß es ganz auf einmal ist; dadurch unterscheidet es sich wesentlich von der Zeit, die im Nacheinander besteht. Das aevum geht wie die Ewigkeit niemals zu Ende, einen Anfang muß es aber haben, weil nichts von Ewigkeit her geschaffen ist. Es liegt aber kein Widerspruch in dem Gedanken eines aevum, das sich auch a parte ante ins Unendliche erstreckt; auch wäre es für Gottes Allmacht möglich, das aevum zu beschließen, denn er könnte ja, wenn er wollte, einen Engel vernichten[6].

Zum aevum gehören viele Wesen; dennoch gibt es nur ein einziges aevum, das sie alle mißt[7]. Es ist aber hier wie mit der Einheit der Zeit; das vollkommenste der unveränderlichen Geschöpfe,

---

[1] Thomas, *Phys.* IV lect. 18. *S. theol.* I q. 10 a. 2 obi. 1 wird auf Boëthius verwiesen. Es findet sich Boëth. *De trin.* I c. 4, 67—70: nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit.

[2] Thomas, *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 1 c.

[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 5 c. [4] Thomas, *l. c.*

[5] Thomas, *Sent.* I d. 8 q. 2 a. 2 c. fi. *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 1 c. fi. Vgl. auch *Sent* II d. 2 q. 1 a. 2 ad 5. *S. theol.* I q. 10 a. 5 ad 1 modifiziert das zu folgendem: Quantum ad esse naturalem mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae participant aeternitatem. [6] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 5 ad 3.

[7] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 6 c.

der erste der reinen Geister[1] besitzt das aevum als inneres Maß; es dient als äußeres Maß für alle übrigen aeviternen Wesen. Selbstverständlich soll nicht gesagt werden, jener höchste Geist sei die Ursache aller übrigen, wie etwa die Himmelsbewegung alle anderen Bewegungen hervorruft; er besitzt aber einen gewissen Vorrang vor den anderen darin, daß er von allen Geistern der einfachste ist[2][3].

So erstreckt sich das aevum als Maß auf alles Unveränderliche in der Schöpfung. Dazu gehören Gestirne und reine Geister, die bereits erwähnt wurden; den Akt der Gottesschauung der Engel oder Seligen im Himmel rechnet Thomas auch noch dazu, ebenso die menschliche Seele, die ja in ihrem Wesen über jede Veränderung erhaben ist.

Das aevum bedeutet eine stets gleiche und vollkommene Gegenwart; es ist aber nicht etwa mit seinem „Jetzt" identisch. Denn das „Jetzt" mißt das Wesen des Dinges, das aevum sein Dasein; Wesen und Dasein sind aber im Geschöpfe immer tatsächlich verschieden. Dementsprechend muß auch das „Jetzt" des aevum von diesem getrennt werden. Allerdings ist der Unterschied nicht so groß wie der zwischen der Zeit und ihrem „Jetzt". Denn die Zeit besteht im Nacheinander ganz im Gegensatz zum „Jetzt"[4].

C. Das Verhältnis von Ewigkeit und aevum zur Zeit.

Ewigkeit und aevum unterscheiden sich voneinander, und von der Zeit. Es ist aber falsch ihr Verhältnis dadurch zu kennzeichnen, daß man sagt: die Ewigkeit hat weder einen Anfang noch ein Ende, das aevum hat einen Anfang aber kein Ende, die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Damit bleibt man an der Oberfläche haften.

Nehmen wir an, die Zeit sei stets gewesen und werde immer sein, so würde sie dadurch nicht zur Ewigkeit; oder denken wir uns, die aeviternen Wesen hätten immer existiert, oder setzen wir den Fall, Gott ließe sie wieder ins Nichts zurücksinken, so bliebe

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 6 c. Thomas, *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 2 c.
[2] *ibid.* cf. *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 2 ad 5.
[3] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 6 ad 4.
[4] Thomas, *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 2 c.

immer noch die Unterscheidung zwischen Ewigkeit, aevum und Zeit bestehen. Die Zeit ist sukzessiv, Ewigkeit und aevum sind ganz auf einmal; die Ewigkeit ist absolut unveränderlich, das aevum mit gewissen Einschränkungen. Dies sind die eigentlichen unterscheidenden Merkmale der Masse der drei Arten der Dauer [1].

Das aevum und die Ewigkeit sind ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. Das scheint selbstverständlich; denn sie werden morgen sein, ebensogut wie sie heute sind und gestern waren; sie sind mit jedem Zeitpunkte gleichzeitig, da sie niemals aufhören. Werden sie damit nicht in den Ablauf unserer Zeit hineingezogen? Verlieren sie nicht dadurch ihr „auf einmal ganz"? Thomas sagt „sie begleiten die Zeit". Er erläutert das Verhältnis in folgendem Satze: „Wann Bewegung ist, dann ist der reine Geist und Gott." Das Wann kann hier einen dreifachen Sinn haben. Entweder bedeutet es ein „Jetzt" der Zeit. Dann befindet sich die Bewegung in dem ihr entsprechenden Maße. Gott und reiner Geist werden in diesem „Jetzt" nicht gemessen, sondern sie begleiten es bloß. Oder das Wann bedeutet das „Jetzt" der Ewigkeit, dann befindet sich Gott in dem ihm entsprechenden Maße, das über die Geschöpfe hinausreicht. Oder das Wann bedeutet das „Jetzt" des aevum, in welchem Falle es dem reinen Geist als adäquates Maß entspricht, von Gott wird es bloß begleitet und über das bewegte Ding ragt es hinaus [2].

Zeitgeschichtliche Kontroversen über die Ewigkeit.

Über die Ewigkeit und das aevum ist im dreizehnten Jahrhundert viel spekuliert und gestritten worden. Ein Grund dafür lag teilweise darin, daß die Schrift und die anderen Autoritäten sich oft poetischer Ausdrücke bedienen, um das, was sich doch nicht begreifen läßt, wenigstens dem Herzen näher zu bringen. Das war aber nicht der Standpunkt der Scholastik. Thomas beklagt sich fast darüber, daß die „Lehrer" aevum und Ewigkeit so wenig unterscheiden [3]. Man kam auch dazu neben der Zeit, dem

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 4 c. u. a. 5 c.
[2] Thomas, *Sent.* I d. 19 q. 2 a. 2 resp. 1.
[3] Thomas, *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 1 c.

aevum und der Ewigkeit weitere Formen der Dauer zu definieren. Bei Thomas ist mitunter vom saeculum die Rede; er versteht darunter, wie es scheint, einen periodisch wiederkehrenden Zustand [1]. Bonaventura spricht von der sempiternitas, die nach ihm eine Dauer ohne Ende ist, aber dennoch keine aktuelle Unendlichkeit besitzt [2].

Besondere Aufmerksamkeit fand bei Thomas und Bonaventura die Frage, ob das aevum ganz auf einmal sei. Thomas bejaht es und verteidigt seine Meinung gegen die andere, daß auch das aevum eine Sukzession besitze.

Letzteren Standpunkt vertritt Bonaventura. Das „Vorher und Nachher" im aevum soll nur die Ausdehnuug seiner Dauer bedeuten, ohne ein Veralten und Sicherneuern einzuschließen. Fragt man, wieso das sich vereinigen läßt, so antwortet Bonaventura mit einem Gleichnis.

Ein Bächlein entspringt seiner Quelle, der Lichtstrahl der Sonne, aber in verschiedener Weise. Aus der Quelle strömt immer neues Wasser; dagegen ist es nicht fortwährend neues Licht, das aus der Sonne strahlt, was einmal entsandt wurde, wird erhalten. Ähnlich wie Bächlein und Licht verhalten sich veränderliche und unveränderliche Dinge zueinander. Bei der Bewegung wird stets eine gehabte Beschaffenheit verloren und eine neue gewonnen. Das unveränderliche Wesen erhält bei der Schöpfung seine Wesenheit ganz, die ihm darnach von Gott beständig erhalten wird; aber die Erhaltung der Wesenheit gibt Gott nicht auf einmal, sondern in einem fort; das Geschöpf bedarf immer der göttlichen Beihülfe. So kommt das Nacheinander ohne Erneuerung zustande [3]. Die Abstraktion erreicht hier eine schwindelnde Höhe und es wird schwer, Bonaventura zu folgen.

Thomas kennt dieses Gleichnis; ob von Bonaventura oder von anderen sagt er nicht; aber er antwortet darauf. An sich gibt es bei der Strahlung kein Nacheinander; soweit dennoch eine Sukzession vorhanden ist, muß sie auf die Bewegung des strahlenden Körpers zurückgeführt werden. Das Sein des reinen Geistes

[1] Thomas, *S. theol.* I q. 10 a. 6 ad 1.

[2] Bonaventura, *Sent.* I d. 37 p. 1 a. 2 q. 1 ad 4, auch *Sent.* I d. 36 a. 2 q. 1 ad 4. [3] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 p. 1 a. 1 q. 3 c. coroll.

ist aber keineswegs an irgend eine Bewegung geknüpft, die sich erneuert; er selbst erneuert sich nicht; darum kann ein Nacheinander in seinem Wesen nicht stattfinden [1].

Die Auffassung selbst, die durch dieses Gleichnis erläutert werden soll, findet Thomas widerspruchsvoll. Das „Vorher und Nachher" im aevum könnte nicht zugleich sein; es müßte vielmehr ein späterer Teil desselben neu hinzukommen, wenn ein früherer entweicht; so käme in das aevum eine Erneuerung, wie sie in der Zeit besteht, was doch bestritten wird. Ferner wird nur das nicht alt, was unveränderlich ist, und auf der anderen Seite ist eine Sukzession nur bei dem zu finden, das unveränderlich ist. Wie soll da im aevum ein Nacheinander ohne Veralten und Wiedererneuerung möglich sein? Diese zweite Widerlegung, die etwas frei wiedergegeben wurde, findet sich in der theologischen Summe, im Sentenzenkommentar noch nicht [2].

Das aevum ist nach Thomas „ganz auf einmal"; man sagte an Stelle dessen wohl auch, das aevum sei einfach. Gegen diese Einfachheit weiß Bonaventura drei Gründe geltend zu machen. Das aevum, sagt er, ist als Maß eine Quantität und daher teilbar [3]. Ferner darf das aevum nichts aktuell Unendliches sein, weil es zu den Geschöpfen gehört; das wäre aber der Fall, wenn es „ganz auf einmal" wäre; denn die Dauer der Existenz der reinen Geister nimmt kein Ende [4]. Schließlich würde das „ganz auf einmal Sein" die gänzliche Unzerstörbarkeit nach sich ziehen. Denn was war, kann jetzt nicht mehr geändert werden, auch nicht durch Gottes Allmacht; bei dem, was „ganz auf einmal" ist, besteht aber Identität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; hat es einmal die Existenz besessen, so kann Gott es nicht zerstören, es läßt sich nicht ohne Widerspruch beseitigt denken [5].

Thomas kennt alle diese Argumente; er führt sie unter den Objektionen im Sentenzenkommentar auf, die beiden letzten auch in der theologischen Summe [6]. Er antwortet folgendermaßen: Das

[1] Thomas, *Sent.* I d. 2 q. 1 a. 1 c.

[2] *ibid.* und *S. theol.* I q. 10 a. 5 c.

[3] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 p. 1 a. 1 q. 3 fund. 4,

[4] *ibid.* fund. 5. [5] *ibid.* fund. 7 u. 6 u. in c.

[6] Thomas, *Sent.* II d. 2 q. 1 a 1 obi. 5, 6 u. 7. *S. theol.* I q. 10 a. 5 obi. 4 u. 3.

aevum ist ein einfaches Maß im Sinne der Einheit, entsprechend dem Ding, das es mißt. Gegen den zweiten Einwand bemerkt er, die Dauer des aevum ist ohne Ende, weil sie nicht in der Zeit zu Ende geht; es liegt kein Grund vor, weshalb ein Geschöpf nicht unendlich sein sollte dadurch, daß es nicht durch ein anderes begrenzt wird. Derselbe Gedanke wird im Sentenzenkommentar etwas ausführlicher ausgedrückt. Der reine Geist ist nicht in privativer Weise begrenzt wie eine Quantität, die ohne Grenze unvollkommen ist; sondern in negativer Weise d. h. er findet keine Grenze an der Zeit, mit anderen Worten, an einer Dauer, die er nicht hat.

Noch feinere Unterscheidungen erledigen den dritten Einwand. Vergangenheit und Zukunft kommen dem reinen Geiste an sich betrachtet nicht zu, sondern bloß durch die Veränderungen, die außerhalb seines Wesens geschehen. Spricht man davon, daß ein reiner Geist war oder sein werde, so tut man es vom Standpunkt menschlicher Fassungskraft aus. So wie der Mensch ihn auffaßt, untersteht der reine Geist gar nicht der göttlichen Allmacht, wohl aber so, wie er an sich ist. Darum könnte Gott bewirken, daß er nicht sein werde, nicht aber, daß er nicht sei, oder gewesen sei. Thomas sagt im Sentenzenkommentar: Gott kann nicht bewirken, daß der reine Geist nicht sei, während er ist, und darum auch nicht, daß er nicht gewesen sei, was auf dasselbe hinauskäme [1].

Bei Albertus finden sich beide Ansichten. In seinem Sentenzenkommentar gibt er zu, daß das aevum „ganz auf einmal" sei, allerdings nicht im selben Sinne wie die Ewigkeit; er führt dafür zwei Gründe an, die beide auf den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zurückgehen. Der Schöpfer ist reiner Akt, das Geschöpf dagegen birgt immer eine gewisse Potenz in sich [2]. Dieser Unterschied veranlaßt Albertus in seiner theologischen Summe [3] dem aevum doch eine Sukzession zuzuschreiben. Die reinen Geister und was sonst im aevum ist, haben ihr gestern und ihr morgen nicht zugleich mit der Gegenwart. Es ist allerdings wahr, daß derartige Wesen in sich unveränderlich sind, und

[1] *Sent.* II d. 2 q. 1 a. 1 ad 5, ad 6 u. ad 7. *S. theol.* I q. 10 a. 5 ad 4 u. ad 3.
[2] Albertus Magnus, *Sent.* I d. 9 A a. 3 c.
[3] Albertus Magnus, *S. theol.* I tr. 5 q. 23 m 2 a. 2 p. 1.

auch daß ihre Ursache unveränderlich ist. Allein es ist doch etwas außer ihnen, wodurch sie, wie es scheint, verändert werden können, nämlich das Bestreben ins Nichts zurückzukehren, und dann die Abhängigkeit von der ersten Ursache, von der sie ihr Sein erhalten. Das Sein können sie nicht als Ganzes aufnehmen, sie müssen es in Teilen nacheinander empfangen.

Auch die Frage, ob das aevum eines sei, hat in jener Zeit verschiedene Beantwortung erfahren. Albertus bejaht sie in ähnlicher Weise wie Thomas. Er unterscheidet die Quantität, die dem Dinge, das dauert, zu eigen ist, und jene, die dieser ersteren als Maß gegenübersteht. Das Maß ist eines und als solches auch das aevum; sofern das aevum aber quantitative Eigenschaft eines Dinges ist, gibt es so viele aevum, wie es aeviterne Wesen gibt. Das messende aevum findet sich in dem einfachsten derselben [1].

Bonaventura hingegen vertritt die Mehrzahl der aevum. Für ihn ist ja die Zeit eine nur deshalb, weil ihre Ursache, die Materie, eine ist. Die Materie hat aber mit dem aevum nichts zu tun; es bezieht sich ja auf das aktuelle, beständige Sein und dieses ist vielgestaltig. Doch bestehen keine Artunterschiede zwischen den einzelnen aevum, sie bilden eine einzige Art; das aevum bezieht sich nämlich auf die unveränderlichen Wesen, nicht insoweit sie Artunterschiede aufweisen und dieses oder jenes bestimmte Wesen darstellen, sondern insofern sie unveränderlich sind [2].

[1] Albertus Magnus, *ibid.* p. 2.

[2] Bonaventura, *Sent.* II d. 2 p. 1 a. 1 q. 2 c. in fine.

Rückblick.

Thomas' Lehre von Zeit und Ewigkeit haben wir im einzelnen dargestellt. Es lohnt sich, noch einen Blick auf das Ganze, seine Eigenart und seine Bedeutung zu werfen. Die Gedankenwelt des Mittelalters liegt vielen fern, von der des Aristoteles gilt das Gleiche. Er ist kein Psychologe, kein feiner Beobachter der Vorgänge im eigenen Ich, wie Augustinus. Er ist auch kein Mathematiker, dem es darum zu tun ist, eine Formel zu finden, die ihm als Prämisse bei der Ableitung weiterer Sätze dienlich sein soll, wie dem Euklid seine Definitionen und Axiome. Er ist auch kein Seher, kein Dichter wie Plato, der durch den irdischen Nebel hindurch zu höheren Welten gelangen will. Nein, er ist ein Gelehrter mit nüchternem, aber auch sehr scharfem Blick, der die Welt, die uns tagtäglich umgibt, erforschen will. Dort findet er die Zeit, ein gar merkwürdiges Ding, und mit ihr verquickt den Augenblick, einen womöglich noch sonderbareren Gesellen. Zunächst weiß er nicht, was er von beiden halten soll, von der Zeit, ob sie wirklich existiert, vom Augenblick, ob er als Gegenwart stets derselbe bleibt oder im Laufe der Zeit ständig wechselt. Das sind aber keine kritischen Zweifel, die ihn zu erkenntnistheoretischen Betrachtungen führen; es sind Rätsel, die er lösen möchte. Wie ein Naturforscher, der eine ihm noch unbekannte Pflanze findet, macht er sich daran, die Zeit zu studieren. Ganz natürlich hat er es nur auf die Zeit im täglichen Leben, auf Teilzeiten wie Stunden und Tage abgesehen; die eine, unendliche Zeit ist zu abstrakt, als daß er sich in erster Linie um sie kümmerte. Zunächst befragt er die Vorwelt; sie aber vermag ihm nicht viel zu sagen, und was sie sagt, ist falsch; denn, daß die Zeit kein Ding, keine Substanz ist, ist doch klar, und wenn es schon stimmt, daß sie zu den Akzidenzien gehört, so ist sie darum nicht schlecht-

weg mit dem Akzidenz Bewegung identisch. Wohl aber ist sie ein Akzidenz der Bewegung; es kann nicht anders sein, man befrage nur die Erfahrung, die äußere und die innere, beide antworten einstimmig, daß Zeit und Bewegung stets miteinander sind. Immer näher rückt Aristoteles an die richtige Bestimmung, nach einigen weiteren Überlegungen verfällt er plötzlich auf die exakte Formel; jetzt kann er genau angeben, welchen Platz die Zeit in der Natur einnimmt und wendet sich dem Augenblick zu, bei dessen näherer Bestimmung ihm die über die Zeit gewonnene Einsicht von Nutzen wird. Allein auch hier fügt Aristoteles nicht etwa lange Schlußketten aneinander, deren erstes Glied die Definition der Zeit wäre, immer wieder kehrt er von der Dialektik zu der Erfahrung zurück, besieht seinen Gegenstand von dieser und von jener Seite, bis er sein Wesen erfaßt hat, bis er ihn klassifizieren kann. Ist einmal das „Jetzt" bestimmt und erklärt, dann kommen die Einzelfragen über die Zeitmessung, die Einheit der Zeit usw. an die Reihe; auch sie werden in derselben Weise erledigt, empirisch, trocken und bis zur Unverständlichkeit sorgfältig; mit möglichst wenig Worten wird möglichst viel gesagt, beschrieben, erinnert, unterschieden, so daß vor lauter Streben nach Exaktheit die Meinung des Autors oft verdunkelt wird.

Und dann kommt Thomas. Er kennt die Welt aus Büchern. Er vermag wie sonst keiner den Gedankengehalt eines Werkes auszuschöpfen und in wundervoller Klarheit wiederzugeben. Vor aristotelischer Wissenschaft hat er die größte Achtung, die nur ein Mensch für die Leistung eines andern haben kann. Bei Aristoteles ist er sicher, die Wahrheit zu finden; allerdings nur über die irdischen Dinge, denn über das Jenseits vermag der Philosoph nicht viel zu sagen. Aber dennoch ist seine Lehre wertvoll. Denn das Diesseits ist ein Abbild des Jenseits, wer das Diesseits kennt, kann mit der Hilfe der Offenbarung und nach Anleitung der Kirchenlehrer auch eine Einsicht ins Jenseits gewinnen.

Darum geht Thomas an das Werk seines Meisters, löst dessen Gedanken aus der Hülle des unklaren Textes, entfaltet sie und fügt sie zu einem System zusammen. Hier sind keine Widersprüche und wenig Dunkelheiten mehr; das Ganze ist übersichtlich und Einzelnes wohl mit dem anderen verbunden. Durch diese

Vorliebe für das Systematische kommt es auch, daß Thomas bisweilen in dem aristotelischen Text eine wohlüberlegte Disposition vermutet, die dort in Wirklichkeit fehlt. Thomas kennt die Zeit der Körperwelt; die Zeit der reinen Geister muß ähnlich sein, nur einfacher, denn der reine Geist ist vollkommener und darum einfacher als die irdischen Wesen. Noch einfacher, aber darum nicht ärmer ist das aevum. In Gott endlich schmilzt alles, Dauer und Augenblick, Träger der Dauer und „Jetzt" in eins zusammen. Nur der schwache, menschliche Verstand macht in Gott noch solche Unterscheidungen. So ist hier für Thomas Aristoteles das Fundament und der Grundriß eines theologischen Lehrgebäudes. Das Material für dessen Oberbau sucht er bei Augustin, bei Boëthius, bei den Arabern, bei dem Lombarden, bei seinen unmittelbaren Vorgängern in der lateinischen Scholastik, die ihrerseits aus der reichen Spekulation des Neuplatonismus geschöpft hatten. Lassen wir die Theologie beiseite. Originell und Thomas' eigene philosophische Leistung ist in der Regel die Systematisierung. Weiterbilden tut er weniger. Nicht als ob Aristoteles' Zeittheorie nicht manche Knospe enthalten hätte, der nur ein wenig Sonne fehlte, um aufzubrechen. Man denke nur an jene interessanten Überlegungen, ob Bewegung und Ruhe im „Jetzt" stattfinden. Aristoteles antwortet mit „Nein". Was gibt es denn dann in einem Augenblick? Thomas stellt sich nicht einmal die Frage, geschweige denn, daß er sie beantwortet hätte. Mit Newton hätte er sagen können: im Augenblick gibt es nur das Bestreben sich zu bewegen, d. h. er wäre zum Begriff des Differentialquotienten gelangt.

Doch brauchen wir nicht bei dem zu verweilen, was alles in Aristoteles' und Thomas' Lehre implicite enthalten ist. Was sie explicite bietet, ist beachtenswert genug.

Der Wortlaut der Zeitdefinition mutet uns sonderbar an. In der Tat darf man nicht von uns verlangen, die Zeit als eine Art Zahl anzusehen. Zahlen sind uns zu sehr diskrete Größen; im Griechischen oder Lateinischen mag der Ausdruck passen, im Deutschen müssen wir Maß sagen. Dann aber hat die Definition einen guten Sinn. Ist es unrichtig, eine Stunde als ein bestimmtes Maß für das Nacheinander von Bewegungen aufzufassen?

Es wurde gegen diese Definition eingewandt, daß sie einen Zirkel begehe, und dieser Einwand scheint auch nach Thomas' Verteidigung zu bestehen. Das liegt daran, daß Begriffe wie die Zeit sich nicht auf andere zurückführen lassen. Definieren im strengen Sinne kann man sie nicht; doch läßt sich eine Erläuterung geben, die demjenigen, der die Zeit noch nicht kennt, nichts sagt, aber neue Klarheit bringt für denjenigen, der schon mit ihr vertraut ist.

Nach Thomas ist die Zeit inneres Maß einer Bewegung, äußeres aller übrigen. Dieselbe Unterscheidung wird heute für das Meter gemacht. Es ist zunächst das Ausmaß eines bestimmten Platiniridiumstabes und dann Maß aller übrigen Längen.

In der Praxis wenden wir diese Unterscheidung ebenso auf die Zeit an wie das Mittelalter. Normalmaß der Zeit ist auch heute noch die scheinbare Umdrehung des Fixsternhimmels. Jedoch müssen wir aus theoretischen Überlegungen geringe Unregelmäßigkeiten dieser Bewegungen annehmen. Die absolute Zeit kann uns nur die sein, die ein idealer Chronometer angeben würde. Das Mittelalter glaubte, einen solchen im Fixsternhimmel zu besitzen.

Nach Thomas wird nur das von der Zeit gemessen, was von der ersten Bewegung abhängt. Das ist falsch, weil die thomistische Naturlehre falsch ist; jedoch ist der Gedanke nicht völlig zu verwerfen. Nur dann gilt ein und dieselbe Zeit für verschiedene Bewegungen, wenn diese sich irgendwie vergleichen lassen. Bewegungen, die gänzlich getrennten Welten angehören, können weder gleichzeitig noch nacheinander sein.

Daß die Zeit einen teilweise subjektiven Charakter besitzt, wird man heute Thomas nur zu gern zugestehen; es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß die Bewegung erst im Denken zu einer vollständigen Bewegungslinie erhoben wird, und daß wir die Zeit vor und nach der Gegenwart ergänzen.

Die Gegenwart selbst ist unteilbar; objektiv genommen ist sie nichts anderes als die materielle Welt. Bergson[1] stimmt hier mit Thomas überein. Darum gibt es nur eine Gegenwart. Die

[1] H. Bergson, *Matière et mémoire,* Paris 1911, S. 150: Le moment présent . . . est précisément ce que nous appelons le monde matériel.

Welt ändert sich unaufhörlich, darum zeigt auch die Gegenwart von Augenblick zu Augenblick ein anderes Gesicht. Man darf wohl mit Thomas die einzelnen Zeitpunkte als Modifikationen ein und derselben Gegenwart auffassen.

Hieran schließen sich die Sätze über das Verhältnis des Augenblickes zur Zeit, zur Bewegung und der Zeit zum Träger der Bewegung. Auch ihnen wird man zum großen Teil zustimmen müssen. Es ist wohl nicht nötig, dies im einzelnen nachzuweisen; denn schon so leuchtet es ein, daß Thomas' Lehre von Zeit und Ewigkeit zwar zeitgeschichtlich bedingt ist und darum Irrtümer enthält, aber doch in ihren Grundgedanken einen bleibenden Wert hat.

Lebenslauf.

Am 15. Februar 1892 wurde ich Friedrich Josef Beemelmans als Sohn des Ministerialrats Wilhelm Beemelmans und Clementina Beemelmans geb. Nicolson geboren. Mein Vater starb im Jahre 1906. In Straßburg besuchte ich ein humanistisches Gymnasium und habe dort im Sommer 1909 das Reifezeugnis erlangt. Darauf machte ich mit meiner Mutter eine längere Reise nach Ägypten und Südafrika, die bis ins Frühjahr 1910 dauerte. Vom Sommer 1910 bis zum Sommer 1911 einschließlich habe ich dann in München studiert und zwar hauptsächlich Philosophie. Winter 1911—1912 und Sommer 1912 setzte ich dann meine philosophischen Studien in Paris fort. Seit Winter 1912 bin ich wieder in München.

Meine Lehrer waren während dieser Zeit: Freiherr von Hertling, Cornelius, Schneider, H. Meyer, v. Aster, Brunswig, Grauert, v. Heigel, Sommerfeld. Baudin, Bulliot, Peillaube, Piat, Sertillanges, Simeterre, Baeumker, Pfänder, Graetz, Lindemann. Allen diesen Herren bin ich den größten Dank schuldig.